١٢

الشاعر شعر ما زال يهدى قومه ويضلنا جهلا ويجنبنا الى الكفار واما الضلال ففيه لفظتان ضل واضل اما
اللفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشئ اى ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اى ضاعوا وقوله ضل من تدعون
الا اياه اى ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى
فقد ضل سواء السبيل واما اللفظة اضل فيأتى على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق
بين ما يفارق مكانه وبين ما لا يفارقه قال ابو زيد يقال اضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها و
يقال اضل بعيره ولا يقال اضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان لا يكون البعير يفارق مكانه بان يكون
مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي
بمعنى ضاع وبطل فترد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اى اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اى ابطلها
وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه به كقوله شعر ما زال يهدى قومه
ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسئ ومذنب ومنه
قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى وجدته ضالا
كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم و
التسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به
كثيرا اى يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة من ان
يحمل الله هذا القران اضلالا للخلقة وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها
ان يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله
تعالى ضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كادليضلنا عن الهتنا ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء
وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة واصحابه وليس في القران ولا في السنة شئ يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون
لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوى عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء
السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جائر
لا يقال هذا اليها وكذلك من صرف غيره من طريق جائر لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو ان الاخلاف بيننا وبين الناصبة
ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى
لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما
لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف
العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدى الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة
الامر والنهى ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارف من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل
ما نهى عنه ولهذا قال شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسال ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال
موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال لهم كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك

والحاصل ان الكفار يكذبون بالقران ويكرهونه ويقولون ليس من عند الله تعالى فيضلون بسببه اى حصل الضلال بسببه فاضيف اليه وقوله ويهدى به كثيرا يعنى الذين امنوا به وصدقوه وقالوا هذا في موضعه فلما حصلت الهداية بسببه اضيف اليه فمعنى الاضلال على هذا تشديد الامتحان الذى يكون عنده الضلال وذلك بان ضرب لهم الامثال لان المحنة اذا اشتدت على الممتحن عندها سميت اضلالا واذا سهلت فاهتدى عندها سميت هداية فالمعنى ان الله تعالى ممتحن بهذه الامثال العباد و يضل بها قوم كثير

طبرى

بل يقال منه وصرفه وانما يقال اضله اذا التبس عليه واورد من الشبهة ما يلتبس عليه الطريق فلا يهتدى منه رحمه الله

وقد اشرف بحث الهداية الازمة بعد ذلك في اوائل تفسيره لسورة البقرة منه رحمه الله

لمؤلف ... واصلح ... العدل ... ان ... الكفر ... منه رحمه الله

اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض المخالفين امثال ذلك لطعنت كل طعن وادعوا ضلاله بذلك وانت اعوذ بك على
عبيدى واضللتهم عن الرشد لواثبك مواثبة مضطر الى ان لك حسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى احكم
الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما في انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم
يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدى الناس وقال انه
هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما ياتينكم منى هدى وقال
قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله
هدانى وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف
الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل
عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم
الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هديهم وامثال ذلك كثير واما الخالق لما اراده من معنى تجويز ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما
ذكره سابقا فقد سبق حاله اما ان كلام مطلع الاهداية فيه فتذكره ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله قال المصنف رفع الله
درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصى
والفواحش ولم يحبها ولا يرضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك
وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضى بوجود الكفر وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة كما سبق
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصى بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات
فلا بد ان يكون كل شئ بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصى والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين
الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا من الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى بوجود الكفر ولا عجب هذا
من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم انتهى واقول قد عرفت مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في
الاستعمال ولم يصطلح عليه سواء احد من اصحابه ولا غيرهم ممن يعتد به مع عدم جدواه واما ما ذكره غير الرضا انه فقد
قلد فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان
العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعنى ترك الاعتراض
يغاير الارادة انتهى وليس بمرضى اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة صادقة لما قضى الله
به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلى في شرح منازل السائرين وغيره في غيره
واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القران لا يترك باصطلاح
حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص و
الاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشى
من الخوف فان ذلك لا يسمى رضاء ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما
ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى
يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلان الامر اذ الرضا مامور به ولم
يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضى ابو يعلى والباقلانى

من ان الارادة

قال الفاضل المحقق نصير الدين الكحل في شرحه للطوالع اعلم ان الارادة عند الاشعرى موافقة العلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم وعند المعتزلة الارادة موافقة الامر كل مامور به مراد وكل منهى عنه مكروه

قال الشارح الفاضل [illegible] بانه لا يريد [illegible]

ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله عبادا
او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره وانما ما ورد عن الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد
قال ابن القيم انه اثر اسرائيلي ليس يصح عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وايضا فقد ذهب بعضهم الى ان من جملة الاحوال التي
ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح الله تعالى
على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة ينافي قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقل ابن قيم وابن
هشام في المسايرة حيث قالا ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعم
امر الا رضاه ولا يحبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولقد
ظهر بما نقلناه ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتاخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه
دون المتقدمين عليهم وكلام المص مع المتقدمين فافهم قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد النبي صلعم
من الطاعات ما اراده الله تعم وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي عليه السلام كثيرا مما كرهه الله تعم
وكره كثيرا مما اراده الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سياتي ان الله تعم يريد كفر الكافر و
النبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريد الشيء يكون كارها له هكذا
زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا الميل بغير
الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي صلى الله عليه وآله لا يريد كفره بمعنى انه
لا يرضى ولا يستحسنه فههنا جمع بين ارادة الله تعالى وعدم ارادة النبي صلى الله عليه وآله ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء
ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهبا لاحد انتهى واقول قد عرفت مرارا ان ارادة التقدير
من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا
فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده انبياؤه وكره ما كرهوه
واراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادت الشياطين
من الفواحش وكره ما كرهته من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة
والرضا وجعل تشنيعاته ناشئة من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة
انتهى واقول قد عرفت ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا يجدي له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا ليس بمرضي فتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع في موقعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعم يكره ما كره
الشياطين افتراء على الاشاعرة آه فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب
شيء على الله تعم لزوما لا ستره به وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعم يريد كفر
الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا له
يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعم لما اراده النبي صلى الله عليه وآله من الايمان والطاعة ومن البين
ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعم ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته
قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراده وقال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت مما سلف ان الله تعم لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما يشاء

صح
حاصل كلام الناصب ان الله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى ان تقديره والنبي لا يرضى بكفر الكافر بمعنى ميل النبي الى ايمان الكافر ورضاه به فلا يلزم ان النبي عم لا يرضى بتقدير الله تعالى ولا يلزم الاختلاف بين الارادتين لا يستحسنه فقد ثبت فافهم ع

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون ارادتنا للكراهة التي اثبتنا الشيطان كالمعتزلة والكسبية والحق به الخ

واخذ المتالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره وينهى عما يريد وقد عرفت جواز الم ايهما اعدام وجوب شيء عليه وهذا الجواب لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد وجايزان ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجئ تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سياتي انتهى واقول العام لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم ولا الزمهم الوقوع فيما هو نزاع عنه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته هذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يصح عليها من الحركة والسكون وانه لم يزل حيا صادقا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامها فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به امرا وناهيا وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا الكلام انتهى واقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه وبحيث لا يتطرق الريب اليه واما ما ذكره هنا من الجواب فزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل هو مبني على ما ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام نقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفردون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجتمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو من شعائر اهل السنة والتعظيم ليس عداوة

[illegible]

قال ابن همام الحنفي في المسايرة هذا قول الاشعري تاهين كون كلام النفسي مما يسمع فاستحل غيره ما ليس بصوت فكما عقل رؤية ما ليس بلون جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال وسيد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا في انه تعالى بذاته متكلم لم يزل متكلما فمن الاشعري نم وعن بعض اهل السنة ونقل بعض متكلمي الحنفية انكارهم لا انتهى

منه رحمه الله

العداوة كما يزعم الشيعة الرافضي بل التعظيم اولا حقوقهم وعظم قدرهم في الغاية وذكرهم بالتعظيم واعتقاد قربهم من الله و
رسوله وهذه الفضيلة انقيف به اهل السنة والجماعة انتهى اقول قد مر وجهي في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة
الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة الذكورة
الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره فما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال ويجوز القاضي وقوع الكفر قبل
البعثة عقلا قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان
فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب والحسب لم يرجح في ذلك في قضية السمع وموجب العقل التهمة
والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم وخالف بعض اهل الظواهر
انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وآله ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في مبحث الامامة عند نفيه
لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء قد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسب الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق
جواز التقية منسوبة اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا ينبغي من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون خلفا عن
سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك وتصانيف علمائهم خالية عنه واما الذي ذكروه في
ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها الى
زمان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف في المال المضمون عنه لو اقتضت
التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم بتتبع
ادلته فهم اولى بوجدان التعليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء
لهذا المقام مزيد تاييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم
كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به ظاهر
كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي صلوات الله عليهم ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم
يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من
شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في
فتوحات المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الآن فانت اعور
فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من تولى ضدك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك ولا عظمك
معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل اعاديك ولا اهتدى اليك مضلل مواليك النهار واضح والمنار واضح ولنعم ما قيل
شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه
الى المقالتين وليلح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ الاخذين
بالاهواء وغرتهم الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيمة اني قلدت شيخي الفلاني او وجدت
اباي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله
تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الآذان السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة
الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين ذكرهم الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وليصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح

قال الشيخ الصحيح

فاما الامامية فهم الذين
تبعوا هداية الله وهم هدوا
بها وهم اولوا الالباب

اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه فهم هل كان الاولى ان يقال له الحق يرغب في الاسلام
ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانا نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش
لا تقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل خلق فيهم
الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه ويقال ان جميع افعاله حكمة وصواب وان منها
السفه والفاحشة ولا نرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف احدا
ما لا يقدرون عليه ولا يطيقونه ونقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله
وهل الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي
ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيى
ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير
ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد افنائهم طول

انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول انه يشبهها وهل الاولى ان نقول صح

الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل في ذلك اصلا وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته
او نقول يرى بالعين مادي في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمته
منزهون عن كل قبيح وسخيف او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة دريهم
وكذب فاحش وبذاءة وموت على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية
فاذا عرف ان ذلك لا يستحق ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام
وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المؤمنين عليه السلام واولاده اخذ وكان
جميع العلماء يستندون اليه على ما ياتي ذكره فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله
تعالى او في عدله او في بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها
وغيرهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة
شبهة يجيب بها خوفا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قرت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة
عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعدا بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل
المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى ولطفه قال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف
والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف
علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا
شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله تعالى في هذا
الفصل نحذو حذوه ونجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق
والانصاف فنقول لو ان مجوسيا او مشركا في بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب
من العلماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بهما الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى ان يقال له
حتى يرغب ويتزين له الاسلام في قلبه ان الاله الذي ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدر ودبر امور الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم

خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله الجميلة حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء
الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسئل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ
لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال ان الاله الذي ندعو اليه له شركاء في الخلق فانه
يخلق افعال كل الناس ويخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا
صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها
واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب له لازم عليه عقابه كالنار
الواجب عليها الاحراق ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق فهو يخلق وانه خلق العالم صح
والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من دينا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما يشاء لانه يتصرف في ملكه فان
اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم
يقع هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حيثما اراد وهل الاولى
ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه
او نقول انه مغلول اليد يجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف
وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبهه الاشياء ولكن له صفات تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك
حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل الاولى ان يقال
انه يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سميع بصير متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات مسلوبة
عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم والقادر كيف يفعل بلا
قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل
بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث
الامر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئي يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شعفه
في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما شرع وتعلم او يقال له هذا انه لا ينظر اليه في
الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب في الكبائر ولكنهم بشر لا يأمن
من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس انت من عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يتبعهم
المذنب فانت لا تقنط من الرحمة او يقال له ان الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء الامن بالكسر والضم الشديدة ع
في القرآن وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله
لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين و
دفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظائف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا
البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وانحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال
له ان هذه الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه واله خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد بمحمد صلى الله عليه واله وسلم
الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى
والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكروا انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب
شبهة الا من امير المؤمنين علي عليه السلام فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كل ما ناخذ من العقائد ونتلقى من الادلة

فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين صلوات وكبار الصحابة الذين يشهد رسول الله
بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون كلما ينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعين اخبار
الغيب ونحن لانزوير ولاننقل الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى واقول
في جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات و
اطلاقات واجمالات لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة
في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء فلان فيه اطلاقا يصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه
العقل فلو قيل لذلك المشرك المستجير ان خالق كل الاشياء حتى السرقة والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش
لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عدله في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه لتزين ذلك في قلبه وقوي رغبته
في تحقيق دين الاسلام وايضا فعندهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا وكذلك افعال العباد
وخصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وارتدع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبائح والحكم بها مستقبح عند المشرك ان لم يكن مغرورا لاعن العقل كالناصب فضحا
واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال مخل بينا انه الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشرك
حقيقتها لاما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا
المقصود وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون بان العباد وانفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على
افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري سبحانه بل لانه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى بينهم
وبين افعالهم لما عد ذلك شريكا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك الذي نسب القول
به الى اهل العدل تضمنا غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه فهو من فضول الكلام لان
الامامية انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها
وسكناتها فان فاعليته تعالى في خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله كلها حكمة وصواب
فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتأخرين
منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه لا قبح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من
ان صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رأيهم ولامهم في ذلك
واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشارة الى ان
الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده
كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل
له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب لا على مذهب من نفى الايجاب بقوله لجاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات
تجري تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره
في متفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا معقولا يرغب العاقل
ويوجب استمالة المشرك المستجير التجأ الى ذكر ما شاركه فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم ففيه انه كاذب في ذلك فان
الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله
لا يسئل عما يفعل فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسأل عنه فيما يفعل من الحسن والقبح وفيه

ان يكون تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه كيف شاء بما شاء بان يخلق العبد اصم وابكم واكمه ويخلق من اصناف الجواهر و
الاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه بفعل الحسن وترك القبيح ووعد
بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا المطيع النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار
منها على الوجه الاتم ان ناخذ فاسا او منشارا فنقطع تلك الاشجار بلا غرض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك
الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى وكذا اذا ملك انسان عبدا مسلما فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع
العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا في التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله
تعالى لا يسال عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا وجه لان يسال عن فعله
اذا خفي وجهه كما لا يسال المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي نفعه واياه ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتاثيره في دفع
مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس مرضيا
فتذكر واما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي يدعونه ليس له شركاء في الخلق فقد سبق منا ايضا
ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب الذي لا تصرف له
في الكائنات بالاختيار ففيه افتراء على الامامية وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة من
خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره واما افعاله تعالى فينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته يقتضي
ان لا يخلف وعده ويأتي بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه
شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين
مجبورا موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما قوله وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله
عن الذنب فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة
قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه وحسن اسقاطه
ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة الخ واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم الخ فهو افتراء بلا امتراء ايضا
لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبات
وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول
من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر
وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به
عن قريب ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظة
هذه حالها لا يجوز اطلاقها الا بالنفي ولا بالاثبات لايهام الخطا فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره
لايهامه معنى الخلق والالزام الذي قالت به المجبرة وكذا الاطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة و
الاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا ينبغي فيها من التقييد بما يزيل الايهام

روى عن حسن البصري

هذا وروى عن الحسن البصري ان من المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويعملون فيه ترحمهم على القدر ثم لا يرضون في
امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء من امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي
الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وتحمل مشاق الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سياتيك ما قدر لك ولا
تشق بعدك لا تحرث لا تنقل بيديك ولا تعلق بابك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك
لانكر ذلك عليك ولما رضي به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن صدلي انه من المجبرة اذا
ناظر اهل العدل تعلق بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لاجل فلس قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا اينا ودى فلسا
ضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد سلام القاري المأذنة فاشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر يضربهما فقال
الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال العلم بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ باصبهان
رجلا يفجر باهله فجعل يضربهما وهو يقول القضاء والقدر فقال يا عدو الله اتزني وتعتذر بمثل هذا فقال
اوه تركت السنة واخترت مذهب ابن عباد الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية
حقا وجعلها كاتمة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فتكرار لما قدمنا فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير
عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول
مع نوع تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لتطويل كيس مذهبه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليه
ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه لو سمعه المشرك المتحير لاصر في الانكار واخذ طريق الفرار ولم يتهم بعد ذلك على ضمان
الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف
الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون
ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقائهم وافنائهم و
نحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه في القبائح والفواحش
الصادرة من العباد وهذا تنزيه لائق بكماله سبحانه وقد اضاف الله تعالى ورسوله والسلف الى مثل ذلك ابليس واعوانه وقد روي
عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان
منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله لا يمتنع التكليف عليه حيثما اراد فليس يصح على الاطلاق
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حيثما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا ايضا عين
التنزيه والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كل ما جرى في العالم بتقديره
وارادته آه فغير خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى للقبائح كما ترى لا لسائر ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى
الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به المتفرد في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والالزام كما تبينه عنقريب
واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه وحين الشر والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان الامامية
ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره
من ان الامامية يقولون انه تعالى مغلول اليد يجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى
مغلول اليد ثم يزعمون عليه وجوب فعل الخير ولعل قوله ولا يخلق الشر آه فتكرار لما مر منه عجزا واضطرارا واما ما ذكره في الفصل
الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تاخذ معرفتها ان تبحث
صفات نفسك آه ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته

بالقياس الى معرفتنا انفسنا من صفاتنا الخفية ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها
وثمراتها وقد قالت الامامية وسائر اهل التوحيد انه لما يحصل تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فالممكن معرفة
الذات من غير القول بالمؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى
الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له آه حري لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب اهل
السنة بقوله الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية
الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه لا انها
معان زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم
الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير ايضا ويتحير ويستبطئ دينهم الى التعميد و
الالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور رضيا فالامامية من انه تعالى عالم بلا علم
زائد وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى
غير ذلك ولو فرض توقفه في الجملة فنوضح له بالضوء والمضيء حتى يصير واضحا كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس
من تقرير مذهب اهل السنة بقوله الاولى ان يقال انه تعالى مرئي يوم القيمة لعباده آه فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقا
اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما ذكروا انه يرى
بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى ستروا به عن شنع الورى
عليهم باستلزام مذهبهم الحكم بجسميته تعالى كما مر نقله عن صاحب الكشاف ايضا ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية
ادون من الرؤية بلا كيف ومن العجائب تشنيع الناصب الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها
كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهو الاولى ان
يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها المصنف عند تقرير مذهب
الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا يشترطون للانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور سائر الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى
واما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا يامنون وقوع الصغائر عنهم فلا تياس انت من عفو الله تعالى آه ففيه ان الله تعالى قد بشر
المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله لا تقنطوا من رحمة الله فلا حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم
السلام فعلى ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بلطف يخلقه الله تعالى في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون
له داع الى ترك الطاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك
الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك
من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى ادم ربه يتردد في
نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم لمن قال بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها
كقول اهل السنة فانا قد ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الاية المذكورة يحكم بنفي نبوة ادم سواء قال اهل
السنة انه لا يجب عصمة الانبياء او لم يقل به ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان
ادم في تلك الاية صدور خلاف الاولى منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها عن غيرهم لان حسنات الابرار سيئات
المقربين لطمئن قلبه واندفع تردده واما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله الاولى ان يقال انه

وكذا الحكماء باجمعهم ح

واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء كالملئكة يستحيل عليهم الذنب ح

ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من الصحابة آه ففيه اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الامامية فيقول نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كانت فيهم ايضا من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة لطمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القران ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه قهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدل حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب نبينا بعد وفاته عليه السلام واما ما ذكره من انهم اتاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين آه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين قاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله فتصلوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك وهذا تبرء عنهم الامامية من امة محمد صلى الله عليه وآله والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ومنتسبين الى الاسلام والى صحبته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من شعائر الاسلام لمدار انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون علانية الاسلام واهله في كل قالب يظن الجاهل انه علم وصلاح وورع وصلاح وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك وعاديا اولياءك واحبا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واوليائهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا سماءه بارضه وعلوه بسفله وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يندفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين قدس سره شعر كرو دانجا بسوخ عوعوى باطل بالك نيست در قيامت قاضى و ز خوا سيد است كيست واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله ويقال لهذه الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وآله انهم ارتدوا وكفروا آه ففيه اجمال واخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الى التسعة كما تزعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار في هذه الظلامة لما اوقعوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاختفاء عن امير المؤمنين ع ليس مما يختص بالامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في صدورهم من بغضه عليه السلام باخفاء فضائله وكالا ترى انكارهم من اتهم بحبته وموالاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان عن ارث قلوبنا عن غبار تودد الاغيار ودنسا له ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو عنهم ما صدر عنا من الاثام والاصرار قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن وقبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات مثل صوم رمضان واول شوال فان الاول حسن والثاني قبيح وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شئ ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح

ويوها طل بوجوه شتى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول والثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك
لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس
احد المعاني الثلثة بالآخر ويحصل منه الغلط فيتحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا المبحث واعدناه في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى
واقول استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الالزام وقد انطق الله
الناصب بذلك فيما سيجيء من المطلب الثاني حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك ان كلام ابن الحاجب
في مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك
ان ههنا امرين الاول ان يلاحظ هل الفعل بنفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون
منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع
فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما راسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس
الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل
عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر
ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع
لا انه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم
العقل ببطلانه وقد دل القرآن على فساده في غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على
استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى
فطرتهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده
الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره وقد
اجاب بعض المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب
والعقاب اجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت
خبير بما قررناه من كلامهم بان هذا الجواب مع كونه فرارا واعترافا بالارتباط لا بد فيه للاصل الاول الصلا لما مر من ان المتنازع
فيه هذا الاصل وجواز ان يحسنه الشارع وامره كان سابقا حسنا امر به ام لا ونحن نقول انهم وهم يقولون لا بل انما امر به الشارع
صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته باي معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى وقد
اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص
في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة انتهى وقد اوضحناه
هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح

وكثيرا ما يغفل عن ذلك صاحب المواقف حيلة للتخلص عن الشناعة وقد غفل مثل ذلك في المواقف في مسئلة تكليف ما لا يطاق حيث جعل محل النزاع الممتنع بالغير دون الممتنع لذاته والتزم بذلك ان يكون اكثر ادلة اصحابه في ذلك المقام نصبا للدليل على غير محل النزاع مع ان كلام العلامة الشيرازي في شرح المختصر كلام نفسه في ذلك المقام مناقض لما ذكره في مقام التحرير كما سنوضحه ان شاء الله تعالى منه رحمه الله

لهذا المعنى في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه الفاضل الجلبي المواقف وغيره لان بديهة العقل
حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم العادل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار
هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك ويتقدح منه بطلان ما قالوا من انه لو امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان
ينبه على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه قداما بالاحسان اليه فاعلا اما بالمدح
او بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الآجل اما باللذات العقلية والبدنية معا واما
باللذات العقلية المحضة واما باللذات البدنية الصرفة واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويتقدح من ذلك ان الشرع
الصحيح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم
حجة من حجج الله وسراج منير الهي والحجة الالهية غير داحضة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر
من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطها عن درجة
الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنقحا عند من ظن المخالفة ويحسب ان العقل
مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بمصادم لحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون
فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى
مكان كل شيء من الاثاث فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع
في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر شعر
عاشق از بيطاقتي هردم بجائي سر نهد عشق خوابش برده پندارد كه بالينش بداست وهكذا الذي يحسب ان الشرع غير موافق
للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع اتفق وما عند ارباب العقل تقرر فيحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة
ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف
يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف وهذا وان ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من
الماتريدية في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل
نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى
انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا جعل اشارة الى ما قررناه يندفع عنه ما
اورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك توضيحه
سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد ويذم عليها وادعاء التناقض في كلام
الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح
والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع
صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الاخر الذي استثنوه ايضا
من محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع
وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع
مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير
قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح المبني على ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم الغافل يميل طبعه

الى الظلم ونحو ذلك كما تشهد به صريح عقل الشاكا بتقدير ان ... ايضا من حاطب الحمار والمرء وههنا لا الا شيعر طبعه عنه بل هو قبيح قطعا ومن
انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام وقراها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه
فعلم ان المغايرة بين نفرتي العقل والطبع ننتهي وايضا لو كان الحسن والقبح عين النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء
في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظائره
وايضا لو كان ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء عن فعل قبيحا اذا اعتذر بانه وافق لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن
والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخروا الاشاعرة وجعلوه مهربا لجاءوا اليه حين اضطرهم
حجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق باحد المعاني المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا
بما ذكرناه من الاستلزام او تغافلوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض
لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون
على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان
تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامره باجتنابه
والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة
في العقول والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر
بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما
يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستفحشه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه
مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل
الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو مشرك في
نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة قائل يقول ان الشرك
انما كان شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة فالظلم ظلم في نفسه قبل
النهي وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك
نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان قبحها من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها و
اخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد
حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله انه يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة
في هذا واي علم يبقى فيه للنبوة وكلام الله يصان عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به
تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه
خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي خلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل
قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما

ذلك على انه رسول الله فقال لما امر بشئ فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شئ فقال العقل ليته امر به ولا احل شيا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله
على صحة دعوة النبي صلى الله عليه وآله بمطابقة امره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك
مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث بمجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا
الجواب ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر
ظلما نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان
ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم محض
في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في ان واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا
المذهب ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد
قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يؤخذ العبد
قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما
ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينتقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم
يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام
للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون
فدل على انه لو اهلكهم مع صلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الاية على انه سبحانه اخبر انه
لا يهلكهم مع صلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الاية لم يقصد بها
هذا قطعا ولا اريد بها ولا يحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلام
تعالى منزه عن هذا ويتعالى عنه وكذلك عند هؤلاء ايضا العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل
تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عنها اذ نسبتها اليها اصلا لمكذبين لوعده ووعيده المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان
ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وغيرته يابى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي بغير شئ لا تؤمرون و
لا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم
على الرجوع الى عقولهم وانهم لو فكروا وابصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا الامر ولا النهي ولا ثواب
ولا العقاب وهذا يدل على ان حسن الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى
ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب
ولا يعاقب مهملا زمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على انه لا يتركه سدى بقوله
الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف
السمع وخلاف ما اعلمناه واخبرنا به ولم يكن انكاره تركه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه
الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو
الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل

الذي ترتضيه وذلك هو الذي يحق للذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه وفي خلق من جحده وأشرك به وقوله تعالى أم حسب
الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فأنكر سبحانه هذا الحسبان
إنكار منبه للعقل على حكمه وأنه حكم سيئ والحاكم به مسيء ظالم ولو كان إنما قبح لكونه خلاف ما أخبر به لم يكن الإنكار لما اشتمل
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على
من حكم به وكذلك قوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام
إنكار فدل على أن هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر أفتظنون أن ذلك يليق بنا أو يحسن منا فعله فأنكره سبحانه إنكار
منبه للعقل والفطرة على قبحه وأنه لا يليق بالله نسبته إليه وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في الإلهية وعبادة غيره معه بما
ضربه لهم من الأمثال وأقام على بطلانه من الأدلة العقلية ولو كان إنما قبح بالشرع لم يكن لتلك الأدلة والأمثال معنى وعند نفاة
التحسين والتقبيح يجوز في العقل أن يأمر بالإشراك به وعبادة غيره وإنما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا أي فائدة يبقى في تلك الأمثال
والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وأنه أقبح القبيح وأظلم الظلم وأي شيء يصح في العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذاتي وأن العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وأن الرسل نبهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وأن من
لم يتنبه ليست لهم عقول ولا ألباب لا أفئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فأخبر أنهم صم بكم عمي
وشبههم بالأنعام التي لا عقول لها تميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل
السمع والعقل وأنهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع أو
نعقل ما كنا في أصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه أفلا يعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح و
يحتج عليهم بها ويخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي ينبه به
العقول على حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى ولكان إثبات ذلك بمجرد
الأمر والنهي دون ضرب الأمثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا
من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات
لقوم يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك أحدهم شريكا له فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكا
له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين أن قبح عبادة غيره تعالى مستقر في
العقول والسمع نبه العقول وأرشدها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء
متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من
الفرق بين حال مملوك يملكه أرباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء
حال العبدين وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثّل
الرياء المبطل للعمل والمن والأذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الأملس عليه تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر شديد فأزال
ما عليه من التراب فتركه صلدا أملس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمنان
والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من أثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الأرض فإذا صادف أرضا
قابلة نبت فيها الكلأ وإذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل إلى التراب الذي على الحجر
فصادفه رقيقا فأزاله فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على أن قبح المن والأذى والرياء مستقر في العقول فلذلك
نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة

اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كان هذا الجبل الذي مرتفع عال حيث
لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها كانت مستحسنة في الفصل والطل
فكذلك نفقة من ينفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه
يرجف على خروجها ويداه ترتعد ويضعف قلبه ويجزع عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان
الناس في الانفاق على هذين القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الآخر كمثل الطل وهو
المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه أفلا تراه سبحانه نبه العقول على
ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى أيود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من
تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات
لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال الشيخ الكبير الذي ذرية
ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات
اذا اصابته نار شديدة فاحترقت فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره
ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله تعالى اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه
أفلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم بحسن الافعال و
قبحها يقولون ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه حتى يشبه بقبيح آخر وليس فيها
ما هو منشأ لمفسدة او مصلحة يكون سببا لها ولا علل لها ولا غاية هي مفضية اليها وانما هي متعلق المشية والارادة والامر والنهي فقط
وللفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر واجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات
الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين
على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد
الناشية من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم علم الطب عملا الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة و
طبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة
المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد ان يحفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى
والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية وصرف الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة
النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها على الآخر لفسد
علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز
العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته واقداره وتمكينه واعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع
النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى تزهد واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى
ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم
ان ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب
المنزلة واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها
من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وربانية احكامها وعجيب صنعها فانه يكون في كل واحد منها دلالة على قدرتين
وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات عنها وكونها سببا لها وجعل تلك الاسباب

مؤثرة فى مسبباتها وحصول تلك المسببات متفرعة على تعلقها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى وظهور
قدرته وفور حكمته يوجب للعبد ان يتصرف فى الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا يضر ولا ينفع الا
باذنه وان اذا شاء جعل نافعها ضارا وروداوها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا (ودليلها)
بالكلية قدح فى الشرع والحكمة لى الاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان فى العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها
ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع فى تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع
والقدر والحكمة والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته وهو باطل لوجوه الاول انهم نكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار اذا اريد بهما سواء كان هناك شرع اولا ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي قال الناصب خفضه
الله قول الجواب ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما
عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع و(كيف)
يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى قول قد تواردوا بعض الفضلاء المعاصرين فى حاشيته
على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد تمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع
والكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب فى العقبى بعيد لان العقل لا يستقل فى امر الاخرة انتهى وقد دفعناه قبل ذلك فى
تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتها المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب
عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما فى دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل
حاكمة بان العبد المطيع لفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد والحكيم كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى (تقول) ان العقل
حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم
بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد فى الجنة ونيل الحور والقصور و
كون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك فى الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بها (لك)
فى بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما اوردناه ههنا ما وقع
عن العلامة الدواني فى بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة
لما فى العقل الفعال لان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد
من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين انتهى حيث اورد عليه اولا نقضا اجماليا فقال هذا الكلام
من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل
مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم
تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض فى تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله
فقال المستدل ان منع عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه هو نفس الواقع ونفس الامر
ومطابق الصادق وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه
هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات الزمان والنفس وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى
ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض
والحل فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل فى امر الاخرة مطلقا وسلم استقلاله فى بعض احوال

فان
قيل هذا
ينافى ما ورد من اقوال
المتكلمين ان جميع الاشياء كلها
واقعة بقدرة الله تعالى ولا موثر فى
الوجود الا الله قلنا ان هذا ما لم يقل الا
القائلين بالجبر ولو سلم قلنا نحن نقول الان
قولهم ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى وانه
لا موثر الا الله لا يقتضي نفى الاسباب
لظهور انه لو لم يكن الله تعالى موجودا
لم يكن شيء من الممكنات
موجودا اصلا
فصح
انه لا موثر فى الوجود
ابتداء الا الله تعالى
منه

هذا الدفع اختيار للشق الثاني من جواب الناصب وانما
لم نتعرض للدفع باختيار الشق الاول ايضا
اعتمادا على ظهور ذلك مما ذكرناه قريبا
من اثبات الاستلزام بين صفات
الحسن والقبح مطلقا
منه

المعاد قول وأيد حاشيته على الشرح الجديد للتجريد قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو خلي العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم
شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها ثم خيرناه بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولو لا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما قال
الناصب خفضه الله أقول قد سبق جوابه هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال
او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب
انتهى واقول قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع وقررنا قبل ذلك بلا فصل ان خصوصيات
الثواب والعقاب غير معتبرة وايضا قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا
نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على الاطلاق لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع و
امر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار
حسنا فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم
والعدل ونحوهما فكيف يقال ههنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملين على الجهة الحسنة او المقبحة بمعنى صفة الكمال و
النقص دون الجهة الحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف
بالحق كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما منكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة
باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك قال الناصب خفضه الله
أقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب
والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى واقول جوابه هذا ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين
والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة
وصفة موجبة للحسن وجهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة
وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال غاية الامر انهم قالوا ان معرفة
ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم
على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل
العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما يوجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا
واذا عرفناه وشكرناه استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا
بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان
قول الناصب انهم لا يعرفونها انما انشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة
دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران
الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق
على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات
قد لا يحصل لهم انتهى قال الناصب خفضه الله أقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدح الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص فكلما يذكر هذا الرجل من

الله لا انما هو اقامة التعليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير
هذين المعنيين انتهى اقول تعيين محل النزاع ما يقوم مدفعا لهذا الجواب بعد ذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان
الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين وتجويز ذلك
يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجز على يد الكاذب في دعوى
النبوة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الجواب انه لم يقبح من الله تعالى شيء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد
الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد
باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب انتهى واقول قد عرفت ان
قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر لا
يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب
الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى
بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله
تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل
الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك
ولكن لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع
الناس واكثرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجواب انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين ان يحسن من الله تعالى الامر بالكفر و
المعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة
لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه
فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة
من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق
بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد علم انه فلق الشعر
في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه لانه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فيا له من رجل ما اجهله انتهى واقول ما ذكره
في منع الملازمة من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم الخ فاسد شنيع مخالف لما عليه الاشاعرة جعلوا الافعال
كما سلف في نفس الامر انها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحا ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن
فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في
نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب
المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء
وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا الخ ثم قال عند بيان المعنى المتنازع فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة

قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين مم

شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح مم

او المفسدة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا اى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائى الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب هيهنا ينافي حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبيح وقلب الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم ان خرق العادة وفلق البحر في اجزاءه هيهنا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب على النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا تقدم في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب على النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى واقول قد سبق منا دفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقول من امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدقي فتعالى ليس له تركه للوجوب عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف بما لا يستقل العقل للاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لان الموجب للمعرفة متوقف على معرفة الايجاب فيدور وقال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع انتهى واقول قد سبق منا ما اسقط منعه المردود والهالك الذي قطع فيه من طريق الهذيان مسالك فليطالع اولياء هنالك قال المصنف رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم

قوله وقد لا يدرك بالعقل الخ قال المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول الى الجهة المحسنة والمقبحة التي لا يدركها العقل هي ما اشتمل عليه الفعل من اللطف المانع من الفساد والداعي الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته انتهى منه

وقد قلنا هناك ايضا ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان ونحوهما فنشترطها بما نحو احكام الحسن والقبح العقليين وكذا اراد بما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فلا نطلع عليه كل احد الا ما شاء الله ولا يتعدى الناصب الارادة بنفس الامر خصيصه الامر واستهزائنا مسئلة منه

لم نوقف منه في نفس الامر الا كان على المعرفة

الاول ومنع الثاني فمن اشكال في ذلك فقد كان يقتضي مقام النهي الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا
نزاع فيه بانهما عقليان لانهما راجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال يجاز ان يكون هناك عرف عام يحكم
لعقلائه بالحسن المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة مما اورده من الدلائل على ابطال الباطل
وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما ترى تفصيلا ان شاء الله ثم اولى الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام
فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد وما يشتمل على الصفات
الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي يقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة
صارت تلك الجهة سببا للمدح بالثواب او جهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب ام لا فمن نفي وجود هذين الجهتين في الفعل
ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة و
المفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان في الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص
قبح وان اراد نفي كون هذين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بل الحكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع
والمصالح والمفاسد التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح
والمفاسد في الافعال وترجيح بعضها على بعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة
فهذا الحكم خارج عن طريق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما
لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة وكل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه
المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان الاخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما
في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج
في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري في ان هاتين الجهتين
في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن ترجيح جهات المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم
المعتزلي هذا ايضا لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب
والعقاب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا بحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق واقول واما ما ذكره من ان هذا الحسن
والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بينا مرارا ان اختيار الفرار على القرار واغتنام التولي للادبار واما ما ذكره من المؤاخذة ضمنا مما
ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض اقرانه وقد رد عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد اليمني التستري الحنفي في
شرحه على المختصر ايض بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل او الاجماع انتهى ورد ايض
سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا اي المعتزلة ثانيا و
اذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا و
ان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايض مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة
فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب او العقاب ايض كما لا يخفى وثانيا
ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف
والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصل السابقة

من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثانيا ان لما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع
ليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان الخمر حرمتها امر مستمر خالف في بعضها اهل السنة فقد
صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان حرمته لم تكن حلالا في شيء من الشرائع لحفظ الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل بغير
حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاده لصيرورة الخمر حراما في بعض
الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما
يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذاتي ومن
الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ان ما زعمه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل و
الاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عليه السلام وبين
الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل
بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة و
صواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات
وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف
الثلثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فبان يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه لدفع الحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر
عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح
فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم
والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما
يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله
حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد
ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسب هذا الرجل المفتري اليهم اخذ من قولهم ان الله
خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعلا اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل
كما ذكرناه غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى اقول قد ابطل الناصب كثيرا ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما
المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان
الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويبقى الكلام في انهم يدعون ان ما هو
قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل
فقد عرفت بطلان زعمه مرارا فانه الناصب صرح سابقا في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعلا اذ
لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة ظاهرة وسياق الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته فلزمهم
من ذلك المحالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز
ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم ح نبوة محمد نبينا ولا نبوة موسى وعيسى و
غيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله

عليه وآله وسلم وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليمنعه العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مراديهم ويرتع في
الحسبان والجلود في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء
يجزم به بمجرد ما ناخذ من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين ولا ندعي بمجرى الحال العادي فنحن نجزم
ان مسيلمة الكذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب يعنينا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين
الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجاري على عادته في
المزخرفات والترهات انتهى واقول قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة منهدمة عن اساسها ومع ذلك لا يوجب جريانها
ولهذا تعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى
يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا يمكن ولا يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح بالنسبة
اليه فليجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب لا يقبح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا
يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة
المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويقال لهم اليس قد ثبت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال الطغام
صدقت في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديقا له فلا بد من بلى فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم
لا يقولون بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فينطق الاحجار والاشجار بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان
قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا
يقبح بالنسبة اليه وحينئذ لم يكن محمد صلى الله عليه وآله اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد واحد قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما
للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه
تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل والغافل من هذه
المقالة المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت
قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا وقال الناصب خفضه الله
اقول قد مر مرارا ان كل ما يقيمه من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في جميع كتبهم انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا
بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي ويصور عند نفسه مذهبا وافتراء انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات
وليس احد من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير
الفعل الجبلي لا يخاف ان يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك المذهب
اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى ولا يحصى انهم اذا قيل
لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى واقول نعم الاشاعرة يقولون انه تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة
اليه تعالى وليس غرضنا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع
واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الايات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله واشار به
الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم الظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر عنه

تعالى بل يقولون هو ليس بظالم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعده ونرده بكل ما اطلبه جميعا وامر به ليس بظالم
وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى
كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة بانه لو كان هو خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق والى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون
ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهل عظيم لان
القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب
مثلا من صدر عنه الضرب فاذا صدر الضرب من الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه
من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل
الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد
مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مشابهته مع الضارب والآكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه اسود هو
الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا و
متصفا به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما توهم بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد
فالله تعالى مسود زيد لا اسود غاية ما في الباب انه عدم اطلاقه عليه تعالى لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما
يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول عدم صحة
اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبه
كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد الزاني اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت انه مصدر غير متصف به واما انه
ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله
المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم الخلاص عما رمي من
لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا بشيء من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزم منا
مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم متصرفون مع الباري بجنبه
تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الجن والانس لا يتمكن من الصالحين من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان
ضعيفا لكن لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه ليتميز الخبيث كالناصبي واضرابه من الطيب وقد
نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل
منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في تخلية سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في
الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة
اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال على سبيل الجبر لكان بسبب نهيه اياهم من
ايقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم اذا تخلف
مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميها اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية

فاذا كان فاعل الضرب هو الله

[illegible]

فلا يرد انه تعالى خص المسئول ويقول لاحد ازيد منك كذا ولا لاجبري وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا
اشكال ومنها ان المجوس ذهبوا الى اصلين احدهما فاعل الخير ويسمونه يزدان المعبر عنه تارة بالنور والاخر فاعل الشر ويسمونه اهرمن المعبر عنه تارة
بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد وهو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة
العبد ليست فاعلة للشرور فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند المحققين وانما يظهر حقيقة
المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر
كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات
واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس
ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك المجبرة قالوا ان الله تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات
والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس
يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب
هذا جزاؤهم بما كسبوا ودعوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف رحمه الله ورحمته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده
لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن بل لانه لما وقع منه انواع الكذب في الشرور والمظالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد
وينتفي حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب او الطمع في الثواب فمن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى
وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد
هؤلاء ولا يعتذر بان ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يستلزم
نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والكياسة والعلم يقتضي العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده و
رفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد الى امتثال الاوامر واجتناب نواهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق
والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور
عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالجزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع لطاعته ولا يفيده
طاعته الا الحسرة والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال الاوامر ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد و
جاز ان يثيب العاصي فيحصل الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلفنا لان الافعال كلها مستندة
اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد البتة في جميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلفنا ما لا يطاق وجوزوا
بذلك الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كادم
ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر
العاقل في نفسه هل يجوز ان ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة وهل ينسب ظلم مثل هذا
الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان الله تعالى
فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فلجواز
ان يخلق المعجز للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب
الاستعاذة منه لانه ح اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم ان يقول المستعيذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى
الرحمن الرحيم وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن

مراد الله

لا ذي جمع ملتذ فاسم فعل من اللذة

والسعد والقطر ونعوذ بالله من اعتقادات المبطلين ونلتجئ اليه من الدخول في زمرة الضالين ولنقتصر من هذا المختصر على هذا [illegible]

وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع المليين منعقد على
انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يستدلون على
القبح العقلي والاشاعرة يستدعون الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق
القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء لزمهم لان القبائح من الاشياء كالكون والاعراض كالافعال يكون في
الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات كالخنزير فقبح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى خلقهم فكل
ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم
كما صرحنا به مرارا انتهى واقول قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبح من الاسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها
حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق
القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم الخ فعليه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان
مرادهم بالشرور والقبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل
النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا
اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى
فانه اذا تامل فيها العاقل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى
مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه
اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع الموذيات وابليس وذريته وتبقيته واماتة
الانبياء عليهم السلام واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث
انها ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمود وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها ليست سبب بقاء النوع ومن حيث
انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع
النسل وموجبا للفتن العائدة الى العدم وهكذا جميع صور الحرام فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج
سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه الشرع فخذوه واعلم ايدك الله ان جنايات المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها
على الامة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله وانه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره ولا
سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقها لهم وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات
على قوم وخلقها لهم وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الارتداع
عن المعصية لانه يعلم ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد
فيه غير موجد ومخلوق لشيء لا حيلة له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي وعيد معه ينفع نعوذ
بالله مما يقولون ونتبرأ مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى شعر

سالت المخنث عن فعله ۞ علام تخنثت يا ماذق ۞ فقال ابتلاني بداء العضال ۞ واسلمني القدر السابق ۞ ولمت الزناة على فعلهم
فقالوا بهذا قضى الخالق ۞ وقلت لآكل مال اليتيم ۞ اكلت وانت امرء فاسق ۞ فقال وبلج في قوله ۞ اكلت واطعمني الرازق ۞ و
كل يحيل على ربه ۞ وما فيهم احد صادق ۞ ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول
ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون موثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد

هو اصوب في خروج عن الملة الاسلامية من اسناده للقبائح والشرور اليه تعالى وكل ذلك يستلزم للمحال ونقول للمعتزلة انه لو اردتم
بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى البتة سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا
ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة تامة في
وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقة كان الجميع مستندا الى الله تعالى
لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الاثر الى المباشر القريب فلما كان العبد مباشرا قريبا
لفعله استندت افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل
موجب للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لان العلة القريبة فيها هو النحل وموجب الحلاوة بواسطة العسل فهو علة
العلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القرآن العزيز الذي بعضها يدل على استناد الافعال اليه تعالى وبعضها
على استناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام
الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض
بل امر بين امرين وذلك لان للقدرة العبد تاثيرا في افعاله بنفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى
فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امر بين الامرين قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الرابع في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة
ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض وحكمة ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا
لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض
وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض
للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال
الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير
الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى
لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما
هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات منها ان
يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على
حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا
له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء
من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض و
العلة انتهى واقول قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولاظهار الكمال
لا مطلقا وقد ايدنا ذلك هنالك بكلام بعض المتألهين ونشيد عضده هاهنا بكلام بعض المحققين حيث قال ثالث العلل صفة
ان الجميل للموجود تعالى وقد ندر من جود مطلق وهو المعطي لمن لا ينبغي لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض ويسمى بالمتمثل الافاضة
بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل مضاهيا ومتاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق

التحق

وقول الشاه طاهر في شرح باب الحادي عشر

من نشر فيضه وعطائه عن قصد شوق ذلك ولهذا انتزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد اقاضة الكمال
لاجل الكمال او لاظهار الكمال اذ حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما الحقه
بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخنا الاشعري مع تشنيعهم دايما على الامامية والمعتزلة في موافقتهم اياهم في بعض المطالب والدلايل وفيه نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه
مكملا لوجود ذلك للفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما بالقوة ذلك الحصول ولا حصول هيهنا مقيد دا لوجود ذلك
الفعل للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد ولا سبيل لكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها
التكميل والايجاد لحاصل له دايما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض
عايدا اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود
لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل اولوية عود الغرض الى الغير
يفيد استكماله لغيره ومساواته بالنسبة اليه تعالى ينافي الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس مما
لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى الفعل وانما
يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وهيهنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان
مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور
عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو
منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من
قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبيا
راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغايب العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين
من حيث محاربته ومجاهدته فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا
الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى الغرض عايدا اليه ونمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض
لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة الكمال
بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج
ايجاده الى حادث اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج في فاعليته اليها غير مستلزم للنقصان
فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء
والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في
وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية
العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية
فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علية اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع
بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلول يكون سببا للفاعل
على الاقدام بالفعل لا ان ذات الغرض باعتبار الوجود الذهني او الخارجي الاصيل يكون باعثا على الاقدام ويهو هذا الوجه كيفية فيه

قال فخر الدين الرازي في المحصل ان ليس للموجب الى الغرض في فعله لان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل لغيره ناقص لذاته وقال المحقق الطوسي قدس سره في نقده ان هذا الحكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا يعرفون شوق الاشياء الى كمالاتها التي هي لم يكن من افعالها والا لبطلوا منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات والالهيات وغيرها وسقطت العلة الغائية باسرها عن الاعتبار بل يقولون ان افاضة الموجودات عن مبدأها يكون على الكل فيما يمكن لا بان يخلو ناقصا ثم يكمله بعقد ثان بل لما علمته مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض المنفي عنه استيناف ذلك التدبير كماله بالقصد الثاني انتهى منه

قال المصنف رفع الله درجته في عين قياس نهاية الاصول بعد ما ذكر الاقوال في القول بنفي الغرض وبالجملة قول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم اخذه من الحكماء وهم لم يتكلموا في العلة الغائية ولا شوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطلت منافع الاعضاء وفوايد الغايات وعلم الهيئة وكثير الطبيعيات وغيرها بل ما ذكروا ان ايجاد الموجودات عنه تعالى على الكمال فيما يمكن لا بان يخلق الشيء ناقصا ثم يكمله بقصد ثان لانه تعالى كامل لذاته قادر على تكميل كل ناقص بحسب استعداده فيخلقه مشتاقا الى كماله من غير استيناف تدبير والغرض الذي نفوه استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني واستقصاء الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام انتهى كلامه الشريف رفع مقامه منه

انما قال كذلك لان الفاعل اذا كان عالما بالغرض عند ادراك العلة او صح منه في الحقيقة

والحاصل ان كل ما اتصف تعالى من النسب الحقيقية مخصوصا كان اعني تقدير وجود النسب لم يكن تعالى قبل تجددها فيكون ناقصا قبل تجددها منه

فانا منقطعا ان الاحسان للمؤمنين بعض الصفات الحقيقية في بعض الاوقات كالاحراق بالنسبة الى يعني مثلا يكون فيه

وقد فعل هذا انما يلزم استكماله بغيره من يطلق من مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عندهم خلو الواجب عن الصفات الثبوتية وعندنا علمه بذاته
مطلقة من جهة وحتى يلزم الاستكمال بالغير بل ليس فيه شائبة الانفعال فيه محضة وذات عالم بعين علمه في الفارسية بذاتها فلا يلزم علينا
استكمال ذاته من امر سوى ما هو ذاته واستكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم كمال
بر فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة
وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك
يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي
للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا
على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي
في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل دعوى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس ومع
فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال لا سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو عن غرض
انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في بعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك و
يا انسان خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لان اعرف وامثالها يدل على التعميم
وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض لو المانع كان النقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا موثقا
بالفعل الحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذي لا ينفع حوله خطاء واختلال لكن
الاشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره وتورطه في غمار لقاء اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال الا انهم
وسع صاحب دائرة المقال بضم ضعاف من الاغاليط والامثال ليوقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام الا
على مراتب المتعمق في الابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد سمي الدين الايجي الشافعي في رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام
حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلم انه رضي
الله عنه قد يرعوي الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس لا اساس لها مع منافاة لصرائح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله
تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعور مخلوقه وانت تعلم انه لا شك ذو مرة ان علمه تعالى
بالحكمات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوف على صفة مثلها
وقال حقيرنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى
انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل
السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي الى السبيل وانا ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقيا فبلا نزاع
لا نزاع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير
ملاحظة فائدة ومصلحة فيه بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث والقبيح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان
مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم
المعدوم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى عابثا في العبادة ولا منا

في
ولا الحديث
الاول على ثبوت الغرض
في جميع افعاله تعالى نظرا لم
الا ان يقال الذات اثبت ان الافلاك
وهو لاجل خلقت لغرض وجود النبي
ثبت كون الارض وما فيها
بطفيل وجوده بطريق اولى
او يقول ان السموات
مع ما فيها
او
يقال الاكمال العقل
منه رحمه
الله

اقول
يمكن ان يجاب
عن دليل هذا بمثل
ما اجيب عن الاستدلال على
المقدمة القائلة ببطلان قيام
الحادث بذاته تعالى بانه يلزم تاثره تعالى
عن غيره حيث اجيب عنه بمنع حرمة التلوع
في بعض المقدمات الا بانه ان اراد انه تعالى لا
يتاثر عن غيره اصلا فهو وان اراد انه لا يتاثر
عن غيره في الوجود فلم لكن لا نم انه يلزم
هذا التاثر على تقدير قيام الحادث
بذاته تعالى وايضا لو صح هذا
الدليل لزم ان
لا يتصف
الواجب بالنسب
المتجددة لانها ايضا
يوجب التاثر والتغير في الذات
انتهى فتامل فيه
منه
رحمه
الله

حاصله
ان علمه بالحكمة
والغايات المترتبة عليها
صفة له تعالى فلو توقف فعله
تعالى عليها لا يلزم استكماله عن الغير
اللازم توقف فاعليته على حدوث الشيء في
لا عند وجوده لان صفات الذات بعضها
متوقفة على بعض كالقدرة على
العلم والحياة فلا يلزم منه نقص
فاعليته الواجب تعالى
اضافة
العلم
محمد ...

عليهم ولا ارحمها ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذه ثابتة في نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا اختلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم هذه المحالات ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان ويقصد ولو قصد به منا لنفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جواب منع الملازمة لان خلو الفعل عن الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت معنا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المص بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الاتي من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه فهو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكان هذا مبطلا للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح يترتب على افعاله من غير نقص واحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حامل باعث له في هذا الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى اقول ان قوله اولا انه لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله تعالى ملحوظة عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انها ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم العبث كما مر تحقيقه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة

وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على
الحكم والغايات والمصالح
فلا يكون افعاله
عبثا

الغائية لم يقدر على الفعل الاختياري فكيف يكون كذلك للزوم النقص والاحتياج الى الجزء فيتوجه عليه ما ذكرنا ما نقلنا من الامام من الاجتناب
في الفاعل الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الكمالية الى مخلوقاته على انا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه
آخر وبوجوه ما حاصله ان ما يلزم استكماله تعالى عن علوه والاحتياج اليه وهو غير لازم عند الاشاعرة فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم
بكذبهم جميع لان النبوة انما يتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل
من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على
صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول الله تعالى
صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون نسبة النبي صلى الله عليه وآله وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم
الاغراء بالجهل لانه دال عليه فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى الرسالة
فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان
هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا ههنا اذا ادعى النبي عليه السلام الرسالة
وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل ما لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواه وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب كرر الدعوى فان
كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا
حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي عليه السلام هذه الدعوى
والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك
والمعاصي الصادرة من بني آدم كيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم
نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل
المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل
بهؤلاء احد في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث
انكروا نبوة محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام
حيث عددهم وذكر اليهود والنصارى انهم شر الثلثة ولا يمنع المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده
ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ينسبه في هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق
الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل
المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدته تصديق النبي من
غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم وتحصيل من ذلك تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا
مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم
فانهم ينفون الغرض بمعنى الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع حكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم
ويرجح عليهم اليهود والنصارى مع انه ان كان باطلا فيكون غلطا منهم وعقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج
فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى على الصادق عليه السلام كذبا في حقهم وان كان قد قال هذا الكلام
فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق
والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كودن كذاب مثل كواو رحلو وبغداد ولا افلح

مهذار بسيار گوينده
صح

من حمل عليه انتهى اقول قد مر ان المراد مما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد بشقيه وبيان كون كل منها مما ادخله من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة اه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة
الباطلة ولم يتأملوا في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج
الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء
مع صدق دعواهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من منافاة تأخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث
الذي رواه المصنف عنه عليه السلام مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف
بل جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا منحصرا في الموجودين في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول
المصنف حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما
مر وسيجيء ولئن وجد وابعد زمان مولانا الصادق عليه السلام وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه
الامة فان المعتزلة يقولون بانه اكثر من مائة سنة ولا يخفى ان قصور شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعهود المعلوم من احوال
الشهود على انه اجهل وابله من كودن اليهود قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد
نص نصا صريحا في عدة مواضع من القران انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام
نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله
وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون وقال الله تعالى
ولنبلو اخباركم والايات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخش
عقاب ربه وينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد ام لا ولينظر الى ما قال لا الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين
حيث قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وبيانك الادلة العقلية المستندة
الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى في حقهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم ربنا ارنا
الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على الكفر لوضوح الادلة
وظهورها ولا بعدم المرشدين فان الرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول تقدم ذكرنا
فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية فقوله وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت
باعثا له على الفعل كما في ارباب الارادات الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية والحكمة لا على
الغرض انتهى واقول قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود ولا يصلح باعثا لتأويل النصوص فالصواب
ابقاؤها على ظواهرها قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله
باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون
الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب
المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا تجردا عن الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية

المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة
يقولون المراد بها المعتزلة مع ان
مبدأ ظهور كل من هاتين الفرقتين
متاخر عن زمان النبي صلعم صح

الثالث الارادة
ثالثها ونقضها العاقل من الفعال
ثم شدة الامر الحكمة والمصلحة [illegible] ليكن
[illegible] على وجه [illegible] والغرضية [illegible]
[illegible] الحسن والقبح من الاحسن
للعمل [illegible]
الشيخ [illegible]
[illegible]

الثواب لا المعاقبة بين من لا اثر فهل يجوز العاقل ان يخاف الله تعالى ويرجوه وعليه ان يعتقد ان الله تعالى مثل هذا المقابل لما اساء من الواحد منا
لو نسب غيره اليه ترجيح الى من احسن اليه بحسن او من اساء اليه قابله بالشتم والسب لم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب به الى الله تعالى شيء
يكرهه دون الناس لنفسه قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل
المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان
افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة في الافعال والحكمة وملاحظة الغاية لابد من اثباتها له بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك
كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا
النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله
اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبادئها دواعي
مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على الآخر والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم
على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث و
هو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب هذا الغرض
لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض الذي
الى الاحتياج فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى فبقي انه يراد من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق
للمعرفة فهي غاية الخلق والمصلحة التي لاحظها حكمة الله تعالى وراء خلقها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث و
اللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى اقول من العجب انه حكم
ان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم حكم آخرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم
يلاحظ غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ للغاية بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة
في ذات الشيء لا انه يجعل ذلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية
الشيء بمعنى قصد كون ذلك الغاية منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية
الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك
ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية كما لا يخفى وايضا ما ذكره من الصلح فهو مبني
على تخليط المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات و
يكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء وقعت او لا وكره المعاصي
سواء وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى
يريد كل ما وقع في الوجود سواء كانت طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه
فجميع المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم
قال انه يحبها وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره و
ان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة
القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن
ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم

من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمنهي عنها كالكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق
للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادته الله تعالى الشرك
والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه مقدر الله تعالى في الازل للكافر ولا انه رضي
به ولم يامر به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد
بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به
الرضا او عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه قد امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم
وهذا لا يعد من السفه ولا عند عرفية وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر محصنا في ايقاع المامور به ولكن هذا الاختصاص
ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم ولا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة
بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي
وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى
اقول لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق ما يكون من غيره غالبا على شرو والقبائح الصادرة من
الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلح من حمل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق
انه يكون قد تبع في ذلك للنعمانية منطوا مقال الشيعة وكونه متوهما لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر
وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى
وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القدر
والقضاء وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله مكروهة
له تعالى فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الاتي انه في زعمه شيء ذكره المصنف وهو افتراء بل امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم
يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل ذكر انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا واين هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد مردود
بانه يفهم منه ان الشرط في تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة فاجابته يقال انه رضي بها
اياها مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ فهو هذيان
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم جزء حيلة ظرفا لخلق
القبيح وخلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى ان خلقه خلق القبيح في نظام
العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال والقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء
الامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره اخرا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا يظهر وجه لتعليل
بالعلة
تلك المقدمات المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان في كلام الناصب خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة
المخصصة وحينئذ نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى
ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية مع ان العقلاء يذمون من نهى شخصا عن شيء
واتى بمثله بقولهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رحمه الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا
بعصيانه حيث وجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة
فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ما قدر فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه
يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات

الناصب في تقديرات وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها كونه تعالى
يلجئ ما يكرهه لان امر الكافر بالايمان وكرهه منه بحيث لم يوجد منه ينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك
من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الجبر به تعالى ما يتبرأ
هو منه ويتنزه عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد يمنع ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل لما ان
الشاد رضامر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل قيل امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده
وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر انتهى واقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون
الامر في تلك الصورة امر حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل قيل امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر
بل لابد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر انشاء كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لا انشاء خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة
وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرانية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات
كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم
والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الايات فمن يرى لاي غرض خالف هؤلاء القران العظيم وما دل العقل عليه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب لما ان الارادة بمعنى
التقدير والترجيح او مبدأ الترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى اخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى واقول
قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا يجديه الا
العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطافي والراسب قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة
المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة علة
والقبح جهة صرف ثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي
لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لاحاطة علمه به فيتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف
في المعاصي فيثبت ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي
وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة
المحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلنا بما ذكرناه انتهى واقول ان الناصب لم يفهم ان مراد
المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع
والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وحينئذ كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف اسناد دعوى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي
وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من
انه تعالى مريد لكل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية مخالف لما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع
لانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية
في اصل بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام
المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصلا مرتبطا بالكلام المصنف فهو في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة

لمنافاتهما اياه ولا داعي الجهل

الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطالهما فيما مر قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا
بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضائه تعالى
وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وهو ان الله تعالى
يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد
وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي
اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او عدم وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى
منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب لا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لا جرم كان
الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في
الرضا بالقبائح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم
نسبة فعل القبيح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما
قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونحن
من المعتقدين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح من المخلوق ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم
منه خرق الاجماع انتهى اقول نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عنده
عنده تعالى وبالنسبة اليه واذا الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التأمل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا
بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد
ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفصل بعض المتأخرين ههنا فقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب
على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره لسيده قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا صلعم النوع
الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره منها الى القدر الذي يرفعها
عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا
وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر
المعائب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل تحصيل جميل انه قال قائل ما معنى قولكم في القضاء والقدر
وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله ام لا وما معنى الخبر
المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي
عنهم انه واجب الايمان بالقدر خيره وشره وان الخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء
والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما
القضاء فلانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي
خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال عز وجل الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها
في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى التبيين
للمقادير والاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده

ﻳﺤﻠﻮ ﺑﺤﺴﺒﻬﺎ ﻭﻫﺬﺍ ﺍﻟﺰﺍﻡ ﻟﻢ ﻳﺮﺩ ﻟﻴﺲ ﺍﻟﺤﺎﺩﻱ ﺍﻻ ﺟﺮﺍﻩ ﺳﺒﺤﺎﻧﻪ ﻗﺪﺭ ﺍﻓﻌﺎﻝ ﺍﻟﻌﺒﺎﺩ ﺑﻤﻌﻨﻰ ﺍﻧﻪ ﺑﻴﻦ ﻟﻬﺎ ﻣﻘﺎﺩﻳﺮﻫﺎ ﻣﻦ ﺣﺴﻨﻬﺎ ﻭﻗﺒﺤﻬﺎ ﻭﻣﺒﺎﺣﻬﺎ

ﻭﻣﺤﻈﻮﺭﻫﺎ ﻭﻓﺮﺿﻬﺎ ﺍﻟﻤﺘﻌﻠﻖ ﺍﻣﺎ ﺍﻟﻘﻮﻝ ﺑﺎﻧﻪ ﻗﻀﺎﻫﺎ ﻭﻗﺪﺭﻫﺎ ﺑﻤﻌﻨﻰ ﺍﻧﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﺧﻠﻘﻬﺎ ﻓﻐﻴﺮ ﺻﺤﻴﺢ ﻻﻧﻪ ﻟﻮ ﺧﻠﻖ ﺍﻟﻄﺎﻋﺔ ﻭﺍﻟﻤﻌﺼﻴﺔ

ﻟﺴﻘﻂ ﺍﻟﻠﻮﻡ ﻋﻦ ﺍﻟﻌﺎﺻﻲ ﻭﻟﻢ ﻳﺴﺘﺤﻖ ﺍﻟﻄﺎﺋﻊ ﺛﻮﺍﺑﺎ ﻋﻠﻰ ﻋﻤﻠﻪ ﻭﺍﻣﺎ ﺍﻓﻌﺎﻝ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻓﻨﻘﻮﻝ ﺍﻧﻬﺎ ﻛﻠﻬﺎ ﺑﻘﻀﺎﺋﻪ ﻭﻗﺪﺭﻩ ﻧﺮﻳﺪ ﺍﻥ ﻻ ﺗﻔﺎﻭﺕ ﻓﻴﻬﺎ

ﻭﻻ ﺧﻠﻞ ﻭﺍﻧﻬﺎ ﻛﻠﻬﺎ ﺑﻤﻮﺟﺐ ﺍﻟﺤﻜﻤﺔ ﻣﻠﺘﺌﻤﺔ ﻭﻋﻠﻰ ﻧﺴﻖ ﺍﻟﺼﻮﺍﺏ ﻣﻨﺘﻈﻢ ﻭﺍﻣﺎ ﺍﻟﺨﺒﺮ ﺍﻻﻭﻝ ﺍﻥ ﻛﺎﻥ ﺻﺤﻴﺤﺎ ﻓﻤﻌﻨﻰ ﺍﻟﻘﻀﺎﺀ ﻓﻴﻪ ﻫﻮ ﻣﺎ

ﻳﺒﺘﻠﻲ ﻭﻳﻤﺘﺤﻦ ﺑﻪ ﺍﻟﻌﺒﺪ ﻣﻦ ﺍﻣﺮﺍﺿﻪ ﻭﺍﺳﻘﺎﻣﻪ ﻭﺷﺪﺍﺋﺪﻩ ﻭﺍﻻﻣﻪ ﻭﻻ ﺭﻳﺐ ﺍﻥ ﺫﻟﻚ ﻛﻠﻪ ﻣﻦ ﻗﻀﺎﺀ ﺍﻟﻠﻪ ﺍﻟﺬﻱ ﻳﺠﺐ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻌﺒﺎﺩ ﺍﻟﺮﺿﺎ

ﺑﻪ ﻭﺍﻟﺼﺒﺮ ﻋﻠﻴﻪ ﻭﻫﻮ ﻣﺎ ﻳﻔﻌﻠﻪ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﺑﺴﺒﺐ ﺣﻜﻤﺘﻪ ﺍﻟﺒﺎﻟﻐﺔ ﺍﻟﺘﻲ ﻳﻘﺘﻀﻴﻪ ﻭﻋﻠﻤﻪ ﺍﻟﻤﺤﻴﻂ ﺑﻤﺎ ﻳﻜﻮﻥ ﻣﻦ ﺍﻟﻤﺼﺎﻟﺢ ﻟﻌﺒﺪﻩ ﻓﻴﻪ

ﻭﻻ ﺩﺧﻞ ﻟﻠﻤﻌﺎﺻﻲ ﻓﻲ ﺍﻟﻘﻀﺎﺀ ﻻﻧﻪ ﺳﺒﺤﺎﻧﻪ ﻻ ﻳﻘﻀﻲ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻌﺒﺪ ﺑﺎﻟﻤﻌﺼﻴﺔ ﻻﻧﻬﺎ ﻣﻦ ﺍﻟﺒﺎﻃﻞ ﺍﻟﺬﻱ ﻳﻌﺎﻗﺐ ﻋﻠﻴﻪ ﻭﻗﺪ ﻗﺎﻝ ﻋﺰ ﻣﻦ ﻗﺎﺋﻞ

ﻭﺍﻟﻠﻪ ﻳﻘﻀﻲ ﺑﺎﻟﺤﻖ ﻭﺍﻣﺎ ﺍﻟﺨﺒﺮ ﺍﻟﺜﺎﻧﻲ ﺍﻟﺬﻱ ﻳﺪﻝ ﻋﻠﻰ ﺍﻳﺠﺎﺏ ﺍﻻﻳﻤﺎﻥ ﺑﺎﻟﻘﻀﺎﺀ ﻭﺍﻟﻘﺪﺭ ﺧﻴﺮﻩ ﻭﺷﺮﻩ ﻓﺎﻟﺨﻴﺮ ﻣﻦ ﺍﻟﻘﻀﺎﺀ ﻭﺍﻟﻘﺪﺭ ﻫﻮ

ﻣﺎ ﻣﺎﻟﺖ ﺍﻟﻴﻪ ﺍﻟﻄﺒﺎﻉ ﻭﺍﻟﺘﺬﺕ ﺑﻪ ﺍﻟﺤﻮﺍﺱ ﻭﺍﻟﺸﺮ ﺿﺪ ﺫﻟﻚ ﻭﻳﺴﻤﻰ ﺷﺮﺍ ﻟﻤﺎ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻨﻔﺲ ﻓﻲ ﺗﺤﻤﻠﻪ ﻣﻦ ﺍﻟﺸﺪﺓ ﻭﺍﻟﻤﺸﻘﺔ ﻛﻤﺎ ﺍﺷﺮﻧﺎ ﺍﻟﻴﻪ ﺳﺎﺑﻘﺎ

ﻭﻫﺬﺍ ﺍﻟﺬﻱ ﺍﺟﻤﻊ ﺍﻟﻤﺴﻠﻤﻮﻥ ﺑﺎﻥ ﺍﻟﺮﺿﺎ ﺑﻪ ﻭﺍﺟﺐ ﻭﻻ ﻳﺨﻔﻰ ﺍﻧﻪ ﻟﻮ ﻛﺎﻥ ﺍﻟﻈﻠﻢ ﻭﺍﻟﻔﺴﻖ ﻭﺍﻟﻜﻔﺮ ﻣﻦ ﻗﻀﺎﺀ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻭﻗﺪﺭﻩ ﻟﻮﺟﺐ ﺍﻟﺮﺿﺎ

ﺑﻪ ﻭﺗﺤﺮﻡ ﺗﺮﻙ ﺍﻧﻜﺎﺭﻩ ﻭﻟﻜﻦ ﻟﻤﺎ ﺭﺍﻳﻨﺎ ﺍﻟﻌﻘﻼﺀ ﻳﻨﻜﺮﻭﻧﻪ ﻭﻻ ﻳﺮﺿﻮﻧﻪ ﻭﻳﻌﻴﺒﻮﻥ ﻣﻦ ﺭﺿﻲ ﺑﻪ ﻭﻳﺬﻣﻮﻧﻪ ﻋﻠﻤﻨﺎ ﺍﻧﻪ ﻟﻴﺲ ﻣﻦ ﻗﻀﺎﺀ ﺍﻟﻠﻪ

ﻭﻗﺪﺭﻩ ﻭﻣﻤﺎ ﻳﺆﻳﺪ ﻫﺬﻩ ﺍﻟﻤﻌﺎﻧﻲ ﻭﻳﺆﺳﺲ ﻫﺬﻩ ﺍﻟﻤﺒﺎﻧﻲ ﻣﺎ ﺭﻭﻱ ﺑﺎﻻﺳﻨﺎﺩ ﺍﻟﺼﺤﻴﺢ ﻋﻦ ﻣﻮﻻﻧﺎ ﺍﻣﻴﺮ ﺍﻟﻤﺆﻣﻨﻴﻦ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ ﺍﻧﻪ ﻗﺎﻝ ﺣﻴﻦ

ﻗﺎﻝ ﻟﻪ ﺷﻴﺦ ﻣﻦ ﺍﻫﻞ ﺍﻟﻌﺮﺍﻕ ﺍﺧﺒﺮﻧﺎ ﻋﻦ ﺧﺮﻭﺟﻨﺎ ﺍﻟﻰ ﺍﻫﻞ ﺍﻟﺸﺎﻡ ﺍﺑﻘﻀﺎﺀ ﻣﻦ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﻗﺪﺭ ﻓﻘﺎﻝ ﺍﻣﻴﺮ ﺍﻟﻤﺆﻣﻨﻴﻦ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺼﻠﻮﺓ ﻭﺍﻟﺴﻼﻡ

ﻭﺍﻟﺬﻱ ﻓﻠﻖ ﺍﻟﺤﺒﺔ ﻭﺑﺮﺍ ﺍﻟﻨﺴﻤﺔ ﻣﺎ ﻭﻃﺌﻨﺎ ﻣﻮﻃﺌﺎ ﻭﻻ ﻫﺒﻄﻨﺎ ﻭﺍﺩﻳﺎ ﻭﻻ ﻋﻠﻮﻧﺎ ﺗﻠﻌﺔ ﺍﻻ ﺑﻘﻀﺎﺀ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﻗﺪﺭﻩ ﻓﻘﺎﻝ ﺍﻟﺸﻴﺦ ﻋﻨﺪ ﺍﻟﻠﻪ

ﺍﺣﺘﺴﺐ ﻋﻨﺎﺋﻲ ﻣﺎ ﺍﺭﻯ ﻟﻲ ﻣﻦ ﺍﻻﺟﺮ ﺷﻴﺌﺎ ﻓﻘﺎﻝ ﻟﻪ ﺍﻳﻬﺎ ﺍﻟﺸﻴﺦ ﻋﻈﻢ ﺍﻟﻠﻪ ﺍﺟﺮﻛﻢ ﻓﻲ ﻣﺴﻴﺮﻛﻢ ﻭﺍﻧﺘﻢ ﺳﺎﺋﺮﻭﻥ ﻭﻓﻲ ﻣﻨﺼﺮﻓﻜﻢ ﻭﺍﻧﺘﻢ ﻣﻨﺼﺮﻓﻮﻥ

ﻭﻟﻢ ﺗﻜﻮﻧﻮﺍ ﻓﻲ ﺷﻲﺀ ﻣﻦ ﺣﺎﻻﺗﻜﻢ ﻣﻜﺮﻫﻴﻦ ﻭﻻ ﺍﻟﻴﻬﺎ ﻣﻀﻄﺮﻳﻦ ﻓﻘﺎﻝ ﺍﻟﺸﻴﺦ ﻛﻴﻒ ﻭﺍﻟﻘﻀﺎﺀ ﻭﺍﻟﻘﺪﺭ ﺳﺎﻗﺎﻧﺎ ﻓﻘﺎﻝ ﻭﻳﺤﻚ ﻟﻌﻠﻚ

ﻇﻨﻨﺖ ﻗﻀﺎﺀ ﻻﺯﻣﺎ ﻭﻗﺪﺭﺍ ﺣﺘﻤﺎ ﻟﻮ ﻛﺎﻥ ﻛﺬﻟﻚ ﻟﺒﻄﻞ ﺍﻟﺜﻮﺍﺏ ﻭﺍﻟﻌﻘﺎﺏ ﻭﺍﻟﻮﻋﺪ ﻭﺍﻟﻮﻋﻴﺪ ﻭﺍﻻﻣﺮ ﻭﺍﻟﻨﻬﻲ ﻭﻟﻢ ﻳﺎﺕ ﻻﺋﻤﺔ ﻣﻦ

ﺍﻟﻠﻪ ﻟﻤﺬﻧﺐ ﻭﻻ ﻣﺤﻤﺪﺓ ﻟﻤﺤﺴﻦ ﻭﻟﻢ ﻳﻜﻦ ﺍﻟﻤﺤﺴﻦ ﺍﻭﻟﻰ ﺑﺎﻟﻤﺪﺡ ﻣﻦ ﺍﻟﻤﺴﻲﺀ ﻭﻻ ﺍﻟﻤﺴﻲﺀ ﺍﻭﻟﻰ ﺑﺎﻟﺬﻡ ﻣﻦ ﺍﻟﻤﺤﺴﻦ ﺗﻠﻚ ﻣﻘﺎﻟﺔ ﻋﺒﺪﺓ ﺍﻻﻭﺛﺎﻥ ﻭﺟﻨﻮﺩ

ﺍﻟﺸﻴﻄﺎﻥ ﻭﺷﻬﻮﺩ ﺍﻟﺰﻭﺭ ﻭﺍﻫﻞ ﺍﻟﻌﻤﻰ ﻋﻦ ﺍﻟﺼﻮﺍﺏ ﻫﻢ ﻗﺪﺭﻳﺔ ﻫﺬﻩ ﺍﻻﻣﺔ ﻭﻣﺠﻮﺳﻬﺎ ﺍﻥ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﺍﻣﺮ ﺗﺨﻴﻴﺮﺍ ﻭﻧﻬﻰ ﺗﺤﺬﻳﺮﺍ ﻭﻛﻠﻒ ﻳﺴﻴﺮﺍ ﻭﻟﻢ

ﻳﻌﺺ ﻣﻐﻠﻮﺑﺎ ﻭﻟﻢ ﻳﻄﻊ ﻣﻜﺮﻫﺎ ﻭﻟﻢ ﻳﺮﺳﻞ ﺍﻟﺮﺳﻞ ﺍﻟﻰ ﺧﻠﻘﻪ ﻋﺒﺜﺎ ﻭﻟﻢ ﻳﺨﻠﻖ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻻﺭﺽ ﻭﻣﺎ ﺑﻴﻨﻬﻤﺎ ﺑﺎﻃﻼ ﺫﻟﻚ ﻇﻦ ﺍﻟﺬﻳﻦ ﻛﻔﺮﻭﺍ

ﻓﻮﻳﻞ ﻟﻠﺬﻳﻦ ﻛﻔﺮﻭﺍ ﻣﻦ ﺍﻟﻨﺎﺭ ﻓﻘﺎﻝ ﺍﻟﺸﻴﺦ ﻭﻣﺎ ﺍﻟﻘﻀﺎﺀ ﻭﺍﻟﻘﺪﺭ ﺍﻟﻠﺬﺍﻥ ﻣﺎ ﺳﺮﻧﺎ ﺍﻻ ﺑﻬﻤﺎ ﻗﺎﻝ ﻫﻮ ﺍﻻﻣﺮ ﻣﻦ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﺍﻟﺤﻜﻢ ﺛﻢ ﺗﻼ ﻗﻮﻟﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ

ﻭﻗﻀﻰ ﺭﺑﻚ ﺍﻥ ﻻ ﺗﻌﺒﺪﻭﺍ ﺍﻻ ﺍﻳﺎﻩ ﻭﻗﺎﻝ ﺍﻟﻌﻼﻣﺔ ﺍﻟﻘﻮﺷﺠﻲ ﻇﺎﻫﺮ ﺍﻥ ﻫﺬﺍ ﺍﻟﺤﺪﻳﺚ ﻻ ﻳﻮﺍﻓﻖ ﺷﻴﺌﺎ ﻣﻦ ﺍﻟﻤﻌﺎﻧﻲ ﺍﻟﻤﺬﻛﻮﺭﺓ ﻓﺎﻳﺮﺍﺩﻩ ﻫﻬﻨﺎ ﻛﻼﻡ

ﻋﻠﻰ ﺗﺎﻣﻞ ﺍﻧﺘﻬﻰ ﻭﻻ ﻳﺨﻔﻰ ﺍﻥ ﻫﺬﺍ ﺍﻟﺤﺪﻳﺚ ﻣﻨﻬﺎﺝ ﺍﻟﺤﻖ ﻭﺍﻟﻴﻘﻴﻦ ﻭﻗﺪ ﺑﻴﻦ ﻓﻴﻪ ﻣﺎ ﻫﻮ ﺍﻟﺤﻖ ﻓﻲ ﻣﺴﺌﻠﺔ ﺍﻓﻌﺎﻝ ﺍﻟﻌﺒﺎﺩ ﻛﻤﺎﻝ ﺍﻟﺘﺒﻴﻴﻦ ﻭﻣﺎ

ﺍﻭﺭﺩ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﻌﻼﻣﺔ ﺍﻟﻘﻮﺷﺠﻲ ﻣﻨﺪﻓﻊ ﺑﺎﻥ ﺍﻣﺮ ﺍﻣﻴﺮ ﺍﻟﻤﺆﻣﻨﻴﻦ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ ﺑﻬﺬﺍ ﺍﻟﺴﻔﺮ ﺍﻥ ﻛﺎﻥ ﻋﻠﻰ ﺳﺒﻴﻞ ﺍﻟﻮﺟﻮﺏ ﻓﺎﻟﻘﻀﺎﺀ ﻭﺍﻟﻘﺪﺭ ﻓﻲ ﺍﻟﺤﺪﻳﺚ

ﺑﻤﻌﻨﻰ ﺍﻻﻳﺠﺎﺏ ﻭﺫﻟﻚ ﻻﻥ ﺍﻣﺮﻩ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ ﻣﻮﺍﻓﻖ ﻟﻤﺎ ﺍﻣﺮ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﻫﻮ ﻭﺍﺟﺐ ﺍﻻﺗﺒﺎﻉ ﻭﺍﻥ ﻛﺎﻥ ﻋﻠﻰ ﺳﺒﻴﻞ ﺍﻻﺳﺘﺤﺒﺎﺏ ﻭﺍﻻﻭﻟﻮﻳﺔ ﻓﻬﻤﺎ ﺑﻤﻌﻨﻰ ﺍﻻﻋﻼﻡ

ﺍﺫ ﺍﻻﻣﺮ ﺍﻟﻤﻔﻴﺪ ﻟﻼﻭﻟﻮﻳﺔ ﻳﺘﻀﻤﻦ ﻭﺍﻻﻭﻟﻮﻳﺔ ﺍﻇﻬﺮ ﻭﻳﺆﻳﺪﻩ ﻗﻮﻟﻪ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ ﻫﻮ ﺍﻻﻣﺮ ﻣﻦ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﻗﻮﻟﻪ ﻭﻗﻀﻰ ﺭﺑﻚ ﺍﻥ ﻻ ﺗﻌﺒﺪﻭﺍ ﺍﻻ ﺍﻳﺎﻩ

ﻭﻣﻊ ﻓﻘﻮﻟﻪ ﻋﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ ﻟﻌﻠﻚ ﻇﻨﻨﺖ ﻗﻀﺎﺀ ﻻﺯﻣﺎ ﺍﻩ ﻳﻔﻴﺪ ﺳﻠﺐ ﺍﻟﻮﺟﻮﺏ ﺑﺎﻟﻔﻌﻞ ﻭﺍﻻﺿﻄﺮﺍﺭ ﻛﻤﺎ ﻳﺪﻝ ﻋﻠﻴﻪ ﻣﺎ ﺗﻘﺪﻡ ﻋﻠﻴﻪ ﻓﻲ ﺍﻟﺮﻭﺍﻳﺔ

ﻭﻣﺎ ﺗﺎﺧﺮ ﻋﻨﻬﺎ ﻓﺘﺪﺑﺮ ﻭﻋﻨﺪ ﺫﻟﻚ ﻳﻨﺪﻓﻊ ﺍﻟﺘﺎﻣﻞ ﻓﻲ ﺍﻟﺘﺎﻳﻴﺪ ﻭﺍﻟﺤﻤﺪ ﻟﻠﻪ ﺍﻟﺬﻱ ﺍﻳﺪﻧﺎ ﺑﻬﺬﺍ ﻭﺍﻟﺼﻠﻮﺓ ﻋﻠﻰ ﻣﺤﻤﺪ ﺳﻴﺪ ﺍﻟﻮﺭﻯ ﻭﺍﻟﻪ

ﺍﻋﻼﻡ ﺍﻟﻬﺪﻯ ﻗﺎﻝ ﺍﻟﻤﺼﻨﻒ ﺭﻓﻊ ﺍﻟﻠﻪ ﺩﺭﺟﺘﻪ ﺍﻟﻤﻄﻠﺐ ﺍﻟﺴﺎﺑﻊ ﻓﻲ ﺍﻥ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻻ ﻳﻌﺎﻗﺐ ﺍﻟﻐﻴﺮ ﻋﻠﻰ ﻓﻌﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﺫﻫﺒﺖ ﺍﻻﻣﺎﻣﻴﺔ ﻭﺍﻟﻤﻌﺘﺰﻟﺔ

ﺍﻟﻰ ﺍﻥ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻻ ﻳﻌﺬﺏ ﺍﻟﻌﺒﺪ ﻋﻠﻰ ﻓﻌﻞ ﻳﻔﻌﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻓﻴﻬﻢ ﻭﻻ ﻳﻠﻮﻣﻬﻢ ﻋﻠﻴﻪ ﻭﻗﺎﻟﺖ ﺍﻻﺷﺎﻋﺮﺓ ﺍﻧﻪ ﻻ ﻳﻌﺬﺏ ﺍﻟﻌﺒﺪ ﻋﻠﻰ ﻓﻌﻞ ﺍﻟﻌﺒﺪ ﺑﻞ

ﻳﻔﻌﻞ ﺍﻟﻠﻪ ﻓﻴﻪ ﺍﻟﻜﻔﺮ ﺛﻢ ﻳﻌﺎﻗﺒﻪ ﻋﻠﻴﻪ ﻭﻳﻔﻌﻞ ﻓﻴﻪ ﺍﻟﺸﺘﻢ ﻟﻠﻪ ﺗﻌﺎﻟﻰ ﻭﺍﻟﺴﺐ ﻟﻪ ﻭﻻﻧﺒﻴﺎﺋﻪ ﻭﻳﻌﺎﻗﺒﻬﻢ ﻋﻠﻰ ﺫﻟﻚ ﻭﻳﺨﻠﻖ ﻓﻴﻬﻢ ﺍﻻﻋﺮﺍﺽ ﻋﻦ

الظالمات عن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وعند المشد انواع الظلم والبغي واصناف الجور
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واى ظلم اعظم من ان يخلق فى العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده او
يخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب
على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد
منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه فى حوائجك لقابل بالتكذيب وتبرا من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب
الى ربه ما يتبرا هو عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص فى كتابه العزيز الله
خالق كل شئ وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل
والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور ذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم
هو التصرف فى حق الغير ومن تصرف فى حقه باى وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف
فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا
للتعذيب لكن المراد انهم ملك ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيف ما يتصرف فى عباده هذا هو
مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلم بعد هذا فى مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق
الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب
والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد فى الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف
انتهى واقول لا نسلم انه تعالى فى الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة فى عبادك للعهد و
لهذا لم يقل عبادك او عبيدك فافهم والمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل
على عصيانهم وشركهم صدر الاية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس
اتخذونى وامى الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة
من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض ففيه
بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بحلية العبد لها ولا ريب فى مشاركة الافعال لها فى هذا
الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين فى جعل الحلول بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان
اريد بها محض المحلية كما يشعر به ظاهر كلامهم المتقدم من ان العبد يصير محلا للمباشرة للعصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا
وان اريد به صدور فعل المعصية مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فيثبت مذهب اهل العدل اذ لا
قائل بالفصل فافهم قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثامن فى امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل
عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف
الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه فى المشرق حال كونه فى المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا
اعادة امس الماضى ولا ادخال الجبل قاف فى خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة فى جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك
من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال
على انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك
بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واى اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله

عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي
وانهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه
انه لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي افادنا عدم وقوعه وانه لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران
الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول
ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا
ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة يتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي
بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة وثانيها
ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره والحق انه لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا
الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات وهذا باطل وثالثها ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع
تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان
يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا محل
النزاع ونحن نقول بجوازه للامكان الذاتي والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه
الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من
ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعة
اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه هاهنا فهو الامكان
والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه قال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا الاشعري لازم له من وجهين
اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور وهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والاختراع على والثاني
عنده قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرته للقيام يقارن القيام انتهى فقول الناصب انهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق
لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء الخ يكون كاذبا وستزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل
على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة
الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق من قوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان و
ترك الكبائر الخ مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع
لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين
هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو
استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل الجميع عليه فيكون باطلا بيان ذلك انه يستدعي ان التكاليف كلها تكليف
بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من
كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية بكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد

اجاب عنه المصنف قدس سره ايض في كتاب نهاية الاصول من وجوه تشعر قليلا لعمر شيد ولنا ايضا ان ما ذكره في بيان المرتبة
الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود بما استملنا عليه لانه يكون كثيرا من ادلة الاشاعرة هيهنا غير منطبق على
محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب كونه مامورا بالجمع بين المتنافيين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك
ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو شنيع من ذلك و
هو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا
بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكر
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعض اصحابنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون وقوع التكليف
بالمحال لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز التكليف
بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصور وقوعه او
لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب
غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في
وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل
على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب الخصم الى امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى
ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس عليه السلام مع ابليس عليه اللعنة
كما اشار اليه الفناري في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو
لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم تعلق القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه
وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان
اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله
فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس
بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلعم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب
ادريس عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم
وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر
ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة
يوهم انه من الحكماء المتبحرين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع ويتبع مذهب ابي الحسن
الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ... ولا يقيم برهانا بل هو شيخ
مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب التاسع في ان ارادة النبي
موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي عليه السلام يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة
والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك بان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر
الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالف النبي مراد الله تعالى

قال
المصنف رحمه
الله درجته في نهاية
الاصول اختلف الناس في ذلك
فذهبت المعتزلة كافة الى امتناعه
وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا
في الوقوع فذهب ابو الحسن
الاشعري تارة الى عدم وقوعه
وكلاهما قولا اصحابه مع انكار
الوقوع وقال بعضهم المحال
ان كان لذاته كالجمع بين
الضدين وقلب الاجناس وايجاد
القديم واعدامه استحال التكليف
به وان كان لغيره جاز التكليف
به واختاره الغزالي وهو يبطل مقالة شيخه
ابي الحسن لما فيها من الشناعات
ويلزمه الوقوع فيها من هنا
يأتي تقريره الخ
منه

وبعض مراد النبي عليه السلام وان الله يكره من الفاسق الطاعة وبعض الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فقد بين كراهة الله وكراهة
نبيه عليه السلام نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي غير مراد الله تعالى وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده
انبياؤه بل يريد ما ارادت الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الارادة قد يقال
ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى
لا يقابلها الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله
وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهب الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله و
يكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فان اراد بها الارادة
التي هي الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر و
النبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدره والحاصل
انه غلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى واقول قد علم للناصب في هذا
الفصل جميع مقدمات المسألة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير ورد عليها ترديده
المردود وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية من ان المحقق ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به كما لا يرضى به النبي عليه السلام وقد يرضى بما
لم يقدره فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه اراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود
بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان اراد الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم
لكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته المطلب العاشر في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز
في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره باجرة تولمه فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا علمه الضروري
بكون الرامي فاعلا دون الاجرة لما استحسن ذم الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار
بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين
ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تأثير
فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه
تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة
لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل
والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا
فاعلون ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لا
يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله تعالى
ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع
بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد كما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل العالم ان المدعى حق
صحيح ولا شك ان الممكن اذا صادف القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى الخيا

مذهب دى وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله في الوجود وهذا خطأ عظيم واجتراء كبير لو تأملوا قباحته لارتدعوا منه كل
الارتداع كما ستبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم ان جمهور المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو
الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى
الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن
تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه كثير لأيل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى ان وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في
الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل ان تأثير الفعل الاختياري مع القدرة او الاضطراري الفعل
بلا قدرة والفرق بينهما نعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك
التفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدي المخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه
لا التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة
فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة
الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل
فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى واقول اثبات القدرة
بدون التاثير من سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد اسبقنا في بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة
واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب او زيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون الخ فهو كاذب فيه كيف و
هم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا يريدون
به معناه الحقيقي الذي قصده المصنف هاهنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي
يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيترجح عليه انه يتضمن انكار
البديهي الظاهر المشاهد لكل احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام
فكيف يكون مستبعدا وادعى دليل قطعي او اقناعي ظني قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر
فساد تمثيله بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه لقياس الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل
والشرب كما ترى بانه ولهذا ترى اهل العربية يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة
ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه عندهم ولهذا ايضا خصه الناصب بالذكر هاهنا
مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وان لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة
الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا
وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع وغير
لازم مما استدلوا به على ذلك المطلب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرح
للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل ولا نريد به تعلقها به على

الموجبة لاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورا لهم بالذات واما ثانيا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا
غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل لامكان التعلق وعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان
وان اريد به تعلقها بالامكان فهذا لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد
والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة
المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه ولهذا نبه بعض دليل اخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله
بقدرته لكان يجوز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد لفعله نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي باطل انتهى واما ما ذكره
من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا وهو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر حقية ما اختاروه وذلك
لان الرديء اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء ولا بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات
القديمة واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وحيوته وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان
العبد على راي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما
ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب المواقف وقد طعن الناصب المرتاب بتزيين الصلوب بكانه وجعل ثمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان
محصل كلام ابي الحسين والمصنف ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلث احديها علية القدرة والاختيار في تاثيرها
والثانية ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط منها ودون حركة الارتعاشية والثالثة لو لم يؤثر قدرته
في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين دليلا عليها حتى يترجح نزد ورد انه غير مفيد للعلية ثم لو حمل
الدعوى انه تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان علماء السلف كانوا منكرين لايجاد العبد
فعله ومتوقفين فيه مثبتين له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري
قد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء
الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا
فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان
الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه اذا سقط لم يؤثر قدرته
في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لهما عندهم تاثير في الفعل غير انهما مقارنان
له فتعلقهما وعدم تعلقهما انما يفيد في صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو الثاني
وبالجملة من انصف من نفسه علم ان الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون
له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاستماع وكما ان انكار قدرة
العبد مكابرة كذلك انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول
حاكمة بان بعض الافعال الصادرة عنا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة وقد عرفت
ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر
وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا من اين يعلم وجودها عنده فان قيل علم وجودها عنده من
الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله تعالى

[illegible]

جرت

جزئيا لهما اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد العبد
معها وبعبارة اخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يرض على سو
ولم ان القول لكسب العبد عن قدرة غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد او عقابه من باب ان يقال ان احدا
قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا والمرتكب مضاف
الزنا صار هذا الشخص لعينه المرتكب له لعاجز عن ان يمنع ذا اه مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة
الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح ويؤيد الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية
من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب ان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا و لا يستلزم العلم
فمردود بان هذا انما يتم لو كان الكسب العبد معنى محصلا ومعقولا وانما هو لوايه عن فرط التعنت والمجوحية كما مر وسيجي ان شاء الله
ثم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار
كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او
يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود ههنا بيان مدخلية قدرة العبد
في الجملة في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا بيان خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت
بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل مرفوق ولا دليل عليه مردود ايض بانه ان اراد جواز ان
يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وان اراد
جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم حينئذ عدم استقلال
قدرته تعالى بل احتياجه الى معاون ومشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ايضا
كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه
على ارادة لها فلما لم يتوقف هو عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هو صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الخ انا لا نسلم ان حصول
الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك اذ لا
مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة
المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما
لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد لتلك الارادة يجاز وقوع
محال اخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال يجاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وانما
ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايض الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة
لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المصنف رفع الله درجته
منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة
الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك
في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب
هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام مكررة كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى انظر الى ما سبق
انتهى اقول لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا

قال بعض الفضلاء الشافعية الكميل بسيد المتاخرين حقيقة الشيخ عليه الرحمة في قطع مطلبات الشرايع في مرحم الى لا اثر لقدرة الحادثة في المقدور كما لا اثر للعلم في المعلوم فوجه مطالبة الله تعالى كوجه مطالبات ان يثبت لونا في نفسه او يحصل المحالات كوانا وهذا خروج عن حكمة الاعتقاد الى التزام المحال وفيه ابطال الشرايع ورد ما جاء به النبيون صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهذا الزاعم الذي يدعي ان لا اثر لقدرة اصلا اذا طولب بوجه طلب الله فعل العبد تحريما او فرضا اخذ بالجواب طولا وعرضا بان الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون حتى يريد ان يقال له هذه كلمة حق يريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لكن يتعالى عن الخلف وتكليف المحال فانه الحكم العدل تعالى شانه عن الظلم اوجب على نفسه الا قدس رحمة على عباده عدلا لا انه يأذن الظلم منه كما قيل محال منه

توضيح هذا ما سيجي من انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار منا لكن تعلق الارادة بحيث كان في تحققه ما لم يصيبها نتائج بل لا بد ان تشاء كما العزم حتى يحصل الارادة جازمة موجبة للفعل وهذا الكف امر اختياري يستند بوجود في تعقيب تحققنا الى وجوه الدواعي ليس هي الارادة الجازمة الكاف ما ذكرناها منه

انما هو في بيان ما الزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هنالك من كلام صاحب المواقف مما
زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد مر ناعليه ثمة وابطلناه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري
من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من
المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه
باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح
المدح والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن المدح والذم لو كانا صادرين عن العبد فانه
لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه
ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح
والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطي في ذلك و
يعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في
النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح
المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب
الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب
ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما ان التاثير وقدرته
في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجودها المباشرة والكسب في حصول
الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال
الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد لو اختلف في الحدايق واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي
للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا محض
مفتريات فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما تقرر مرارا انتهى اقول الجواب الذي ذكره مردود بان
وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني
يلزم الجبر صرفا واذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في وجود الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول
اذا لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل تم المدعى فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة وهذا الفعل
لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد منه اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم
باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما
ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث لم يجعلوا مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تاثيرها فيه واما ما نسبه الى المصنف من
قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المصنف ان الافعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها
مدح فاعلها وذمه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال فانه لو لم يصدر عنه
لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما
هو تعلق المدح والذم بنفس تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا بجاعلهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء

بحال استقلعه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصح مطلق المدح والذم الاستحساني والاعراضي

ولا يصح المدح والذم صح

فتدبر واما ما ذكره من الترديد فيتجه حينئذ الظهور ان كلام المصنف في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح وذمهم مترتبان
على الفعل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والزام الناصب له لك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا
يخفى على ان في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متأخروا اصحابه
من اثبات حسن العقلي في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تفصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا
فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على
ممانعة القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل كان واجب الحصول
وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكان البديهة
حاكمة بان لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقه
فينا فكيف نقدر على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما
لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى الاختيار وهذا المذهب لا لم يجترئ
احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
ولان العبد لما كان قدرة واختيار الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات الخالقية للفعل وهو محل النزاع

مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل ومتمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره صح

واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي
واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال
لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة
فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة
للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب
الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور من

عدم من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله صح

العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار
بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء انتهى واقول لتتميته لذلك الدليل
القطعي شبهة اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد القول بالكسب مجملا ويجيء ان شاء الله
تعالى مفصلا ويتوجه عليه مما ذكرناه في الجواب عن ان التكليف باعتبار المحلية آه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول
ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان
الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب
وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير
دليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة
اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبيح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار
المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية
وقد عرفت ما فيه فتذكر على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره
من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر من المناقشة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة

لايعاقب في المثال المذكور لم يتعلموا بهن وغني وحينئذ في فعل الاحراق فلهذا لايصح السؤال عنه وايضاً انما لايسئل عن فعل
النار لانتفاء الاختيار وعدم الارادة لا لانه ليس سبباً للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال
كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون التسبيب حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب
والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة اذ لايظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته
تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال والرابع ان قوله وكما لايصح عندنا ان يقال انه ممنوع لا ارتباط له بكلام
المصنف قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق و
الانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم على ما اردناه وترك بعضهم مشتغلاً بما يلتذ به
تماكنا ما نعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقياداً للامر نا حكم العقلاء بظلمنا البتة
بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضاً اخر بخدمة شاقة لايتجاوز عن طاقته فانه لا يعد ظلماً والالزام على الاشاعرة
تطيل الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلماً على
الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل الخ مدخول بان الانسان
مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لايخفى ثم ما ذكره الناصب
من الالزام غير لازم كما يحكى من ان تعلق العلم تابع للمعلوم ولا علة له فانتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضاً اضطرارية
لجريانه فيه بعينه فما يكون جوابكم فهو جوابنا في مسئلة علم الله تعالى ثم لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلة على ما زعمتموه فتدبر قال
المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لانه اذا خلق فينا المعصية
ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من قوم
يودي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبيد غيره واي مجمع للكرم
والرحمة والانصاف وهو لا يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله
من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لا يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لايظلم
الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رض فقال ايخلق في المعصية ثم يعذبني
بها فقال ابو موسى انه لم يظلمك وتوضيح هذا البحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت
الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملاً على المستراح كان ناقصاً
كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان يعترض على المهندس انك
لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة وعليل الامن كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة
ولم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه
مسجداً وبعضه مستراحاً هل يقال انه ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجودات وحينئذ لا يقال انه ظلم ولكن المنشأ
الاعمى يحسب ان الخلق محصور فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لايعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يميل على عدة
يستاجر على العمل حمالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئاً هل يقال انه
ظلم العبيد لاشك انه لايقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان حمل هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقتهم
او قطع عنهم القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبيد وهو التصرف حيثما امر الله تعالى
فيه فاذا تجاوز عن ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان ولو كان هو المالك المطلق

كل تصرفاته عدلاً لا جوراً وظلماً كيف لا والحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيف شاء ومتى شاء وحيثما اراد فلا يتصور
منه ظلم باي وجه تصرف فخذ هذا التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى وتوضيح تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استعاد الكلام
انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه
متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم
ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم
وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في
المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم
وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون وبعض النواصب المقدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نفرق بين خالق الظلم و
الجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم
مكابرة انسد بها باب المناظرة ثم ان الناصب ليجعل عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدهاء رضا الله تعالى لانه وافق مذهب
اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين عليه السلام والاولاد عليهم السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل
على كنيف وكنيف فانما نقل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان ان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء و
الامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل
عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت وفرغ اهله من الروائح المتعفنة بخلاف
ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما مر لا يظهر نفعها
في نظام العالم بل يكون بخلافها وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص
يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا منطبق
له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد العبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم عياله وعليهم نفقته
من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاجراء الاحرار ولو اراد بقوله لم يعطهم
شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا يسد رمقهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته
او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم الخ فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون
عدلا كما ادعاه اهل السنة واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس مالكا على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه مما
يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب بتقديم
سريعا القياس بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه
تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته فانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء
الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وحصل الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع
ومتى كرهناه لم يقع وان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد
ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من
شرب الماء فانه شربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع
الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله
تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى وقال

اذ لولاه لتلوث جميع البيت ح

الناصب خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا
حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات التي يجوز عدم وقوعها
عقلا ويستحيل عادة فهكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة
جرت بوقوعها واما قوله لو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا فهذا امر صحيح فانا كثيرا ما
نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى واقول ما ذكره من جواز
عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء
عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير عادتها جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا
ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع
الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس
سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراده
النا صب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لانا فرضنا انا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا
يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع الحركة يمنة والحكم
بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة
من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه
الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين
المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من خلقها انهم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه
فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ الامر الحاصل
الى الفعل رقدوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى واقول ما ذكره من العجب ليس من جهله
بعجيب بل هو عجيب لما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب
فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة
وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل والترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل او جعلها
متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملائم
واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى والارادة لا يجوز ان يكون منبعثا عن
ذلك مطلقا مع اعتبار انه كان منشأ العبد وهل جر الى التسمية بالامر والاعتبارية من الاثبال الى ارتكابه وكانه لهذا قال شارح المقاصد
المحقق ان مبنى المبادي القريبة للافعال لعباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم
من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهم الناصب الحمار ومن زعم انه قد اخرج بذلك
نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه في الايات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب
الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات

ونكرهها بعد ما فعلنا لا انا ارادتها فانا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل ووقوعها هنا من مسلم وكلام في الضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء

وبعضها يزيد على بضع

الا وقد جا القرا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شي منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه
قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القران ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة
على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يكن مغيرا نعمة
انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوء يجز به كل امرئ بما كسب رهين
كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود
وكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف ظالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل
انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واخفى مذهب السنة
لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الايات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر
الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وحيلته وتعصبه وعدم فهم ما
كان يحيى من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب كانت تلك السهام قد تلت طائفة من اهل عسكره
فاخترت السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم واخرجها ثم يفتخر انها سهام قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت اجلابه
واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق لانه خلقه في
الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد لاشك فيه كذلك وليس لنا فيه نزاع مع اهل الكلام
في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس
لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق الم يقرا هذا الرجل اخر هذه الاية ثم يقولون
هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب في كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم
وقس عليها باقي الايات المذكورة انتهى اقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصود بمجرد مفهوم اللفظ
مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا مثله وبنوا عليه
الحكم بندرة النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا
وان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير من القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة
في بادي النظر ثم انتفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون
كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجيب بعيد فعلم انه لما ادعى المصنف نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم
ان الرازي قد ذكر لها تاويلات كان يتعرض المص لذكرها لعدم استدراكا وكفى في ضعف ارتكاب التاويلات ما قيل ان يوم التاويل الليل
اليل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للايات بغير دليل الاحتمال وغيرها ما انزلت غيره الحقا
لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين
وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما
ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت
على صدور الخصم نصولا ولها اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق ان كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا فيهم بها

مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي وغيره من اهل السنة كانوا واهل يصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال
اهل العدل بها فمثل الخصم في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة خصمهم من بعيد قد قابلهم من الحمق الشديد جماعة كانوا قسيهم
من الضعف في نزع وسهامهم خالية عن اثر ولنزع فتقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت قدام هولاء الرماة
على التراب فالتقط من الاقوياء من كان لهم من الرماية سهم واخذ تلك السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجماعة الحمقى الخاسرين
حتى قتل تلك السهام اخيارهم والبقية وكواد بادهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هولاء بسهامهم وعضولهم واستاصلهم
بها عن اصولهم واما ما ذكره من ان انكار ان للفعل نسبة واضافة آه فغير ان الكلام ليس في مطلق النسبة لان للفعل الى الزمان
والمكان ايض نسبة مع انهما ليسا فاعلان له انما الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا
وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على ان الكسب الذي ينسبونه
الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها انما خالق الصرف ونحوه انما الله تعالى فلا شي للعبد
ولما السيد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في الخراج عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال
تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة
على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة
وصرف القدرة في اجل الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوز واحد من هذين المعنيين
من العبد فليجوز واحد من الافعال المتنازع فيها [illegible] من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا
شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال هو الخلق والتاثير فمنه ما مر من بطلان الفرق
بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتاويل
لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ونفي اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي
عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجوارح اخر
فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولا نذكر اليد حقيقة ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني
يداك لا يد غيرك وفوك لا فم غيرك يعني انت فعلت بالتلك لاستحالة ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الاية
المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه
عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف
الفعل بالطاعة والمعصية وشي من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وتنصف قال المصنف
رفع الله درجته الثاني ما ورد في القران من مدح المومن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب
على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى
كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مدح المومن وذم الكافر يكونهما محلا
للكفر والايمان كما يمدح الرجل الحسنة وجماله ويمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما قد
ونحما والمسك ويرق والحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمومن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع
في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الاعمال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه
الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انها من العبد ولهذا يترتب عليها الجزاء فعلم ان في الايات ليس دليلا لمذهبه انتهى واقول

سواك

تقرر ان القول بصيغة الحلول والانصاف انما حصل بدون الاختيار وضرورة بطلانه ويتنبه عليه بان افعال العباد وما يقع المدح
والذم عليه اتفاقا ولعرائن الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون
الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك
بمدح الرجل بحسنه وجماله ومدح اللؤلؤة بصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره ولكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا
انما يقع من حيث اختياره في ذلك ولولا اختياره فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف وحينئذ الاستشهاد
بمدح نحو اللؤلؤ يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى
منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي
احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف
والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم
لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبيد
هذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب المباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشيا
كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بما
يستند باي شيء ينسب فليسب اليه الاختلاف في افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل
لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المحققة المخلوقة
الله تعالى وانما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس بمخلوق لله تعالى لانه ليس بحق ‎ على ما سيجيء
فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حقا
لا فاذا ان الكفر حق وان تفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما تفهم ذلك الاعرابي الجاف الحلي الراطن ذلك المعنى من كلام الله انتهى
واقول قد عرفت ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا وسيجيء في
موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من
وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات الله تعالى تفاوتا واختلافا ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية
مناقض لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في
الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد
من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير
النيشابوري بمعنى ليت لي ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال
المصنف بالاية لانها كما قصد المصنف انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل
شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق
حسنا الى قوله باطل قلنا الملازمة ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح
صادرة من الله تعالى مردود بان ان اراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب

البالغ ونحوها فعقد بينا انسابقا ان هذا البيت بيتيجي يحصد التامل في حواشيها وكون نفعها اكثر من ضررها وان زاد ويما انستمد
الجعال العباد كالسرقة والهرطقة وان زنا فلا نسلم انها اضداد في من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية
انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق اه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والعبث والتقاضي
كما يدل عليه ظاهر كلامه لامعنى للاية الا ان يكون تلك الاشياء حقا لا ان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع
بجنب الانسان وبعد على ان قوله وانى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرته الامي وان وقصور فهمه عن ادراك
لطيفات المعاني فانه لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الاية هل هو مضمون كلام المصنف وبدفعه وبمنعه ولا يدرى اين يذهب ويمشي
يشتغل ويطلق بتراسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهدة بالباطل وصادمهم الحق باغث ما يكون من
الكلام قال المصنف رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار
والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله
تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس اخر في بيت بحيث لا يمكنه
الخروج عنه ثم يقول له ما منعك عن التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى وما ذا عليهم لو امنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما
منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز
ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب بن عباد كيف يامر بالايمان ولم
يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر
ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وما ذا عليهم لو امنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم
قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى قال الناصب خفضه الله قول قد سبق ان ذم
العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تم كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين
عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بسبب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم
واما ما ذكر ان من مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق
ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من
الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا
باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب بن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا في الانشاء معتزليا فكر الكلمات وسودها
على تيرة ارباب الترسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلامك يا هذا كبندق فارغ خلى عن المعنى
ولكن يقرقر انتهى واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ
من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان فطنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام
في باقي ما ذكر من الايات واما ما ذكره في دفع كلمات الصاحب بن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى
ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر
الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان في نفسه من اعجابه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال
انما نشا عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا في نصابه نشا في حجر التشيع وارتضع من لبانه
على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر المشعر بان رغم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليضيف

او لعله الناصب نزل الحالى عن المعنى منزلة الكسب الذى يضطربون فى تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الصاحب الذى هو جواب
يوصف لفظه لا بالدر المنظوم وكون معانيه لا بالرحيق المختوم لكن بجاهل المعاند الذى ختم الله على قلبه قال المحقق من لم يكن
ولا يستحيى من الناس ولا يبالى بالاطلاق بلسانه لا يتحرز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذى كلام شيخنا الاشعرى الخالى عن الشعور او الحبة
ولا عجز وان الحق يتكرر له لجهول سيما الفضول الذى هو على شفا جرف هو لكما قيل شعر الحق يشكو الجهول لانه عدم التصور فيه
والمتصديقا ومن لعدو وكل ما هو جاهل فانه مقصور من يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الايات التى ذكر
الله تعالى فيها تخيير العباد فى افعالهم تعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم و
رسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى
على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شىء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل الكلام
فى ان هذه المشية التى للعبد هل هى مؤثرة فى الفعل موجبة اياه او هى موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية
فى العبد غير نافعة له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه فاضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية التى
علة للذنب هذا باطل لا تدعى الى قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية
ولولا ان الانكار فى الاية الاولى لجعل المشية علة للذنب فى الثانى لتعميم حكم المشية الموجبة للخالق لم يكن فرق بين الاولى والثانية
والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانى من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق
انتهى واقول قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا يحصل له وان القول بالكسب لا اثر له فى دفع الجبر واما ما ذكره من
ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى آه ففيه ان صريح الاية اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك
دينا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلته للشرك وجميع افعال العباد مما شارك
فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف والعدول عن جعل مشيته تعالى فى الاية علة لنفس الشرك وجعله علة
لوصف كونه دينا صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب المحتمل الذى ذكره القاضى ابو بكر الباقلانى وفخر الدين الرازى حيث
قالا ان حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد للفعل الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان
بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة
العبد لو رد عليه ان امتياز المطلق عن مقيداته انما هو فى العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا
بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذى ذكره فى الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فمدفوع بان الفرق
بين لان المراد بالمشية فى الاية المشية المطلقة يعنى ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل
الانكار انكم كاذبون فى ان الله تعالى لم يشأ عدم شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا
عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فانه تكليفكم بقبول اختياركم الشرك وترككم التوحيد والمراد بالمشية فى الاية التى ذكرها الناصب
المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ
ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف فى التاويل كما ترى ونظير هذه
الاية قوله تعالى لو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شاء لجعلكم امة واحدة قال المصنف رفع الله درجته السادس الايات
التى فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا داعى الله واستجيبوا

لله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم
وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم و
لمن يرمي من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هيهنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب
التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف
البعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال
لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة
والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى واقول قد
سبق ان العبد بطبعه لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فتعين ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن
المعاصي كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية سفسطة لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه
التصرف على الوجه الحسن فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب
والمباشرة فقد مر وسيجيء دفعه بابطال الكسب باي معنى كان ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السابع الايات التي تحث
الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى
خالق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع
يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون
الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة والاستعاذة لاجل
ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذه من
الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى واقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا
فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية ان
كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده
بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي
به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الانبياء بكونهم
فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وغاية التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام
في الخلق والايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى واقول يرد عليه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك كما مر وقد
مر مرارا انما في احتمال الكسب من الهذر والفساد فما بقى لهم الا العناد قال المصنف رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف
الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف
الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكرونه للمشركة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله لا غير الى قوله ثم لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب

يعني بالكلام النقلي م

هذا كلامه كمرح كشف الغطاء والباطل ق

بما كنتم تكسبون اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل
على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على مقصوده انتهى اقول ليس يخفى على ان ما حكم به بديهة
العقول السليمة والبرهان العقلى لا يظهر خلافه فى الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل
على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذى لا محصل له لظهور ان الكسب فى الاية ليس بالمعنى الذى اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على
مذهبهم فهو فى ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته العاشر الايات التى ذكر الله فيها ما يعمل
منهم من التحسر فى الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا
ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة
فاكون من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله قول الحسرة وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التى
من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملحدين كالمعتزلة وتابعيهم وليس فى هذه الايات دليل على
انتهى اقول قد مر ان الكسب لا اكتساب بالمعنى الذى اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء
لله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بل القول بالكسب وكونه مؤثرا فى وصف الطاعة والمعصية
يستلزم ما هو اشد من الشرك الذى توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس
بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما سبق قال المصنف رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز
الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عذرهم وعذر ضلالهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها
وراء ظهوركم بانا طلبنا الحيوة الدنيا واثرناها على الاخرة وما عذر عوامهم فى الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم فى عقايدهم و
هل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الايات وقد جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباءنا
وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين الفريقين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت فى كل الفصول من استدلالاته بالايات
انها دالة على خلاف مقصوده فهى نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويباهى باتيانها ثم يقول فما عذر علمائهم وعوامهم فنقول
اما عذر علمائنا فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق فى الوجود سواك وانت خلقت كل شىء ونحن كسبنا المعصية او
الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا بفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامنا فانهم يقولون
الهنا ان نبيك محمدا صلى الله عليه وآله وسلم امرنا بان نكون ملازمين للسواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا
مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويتسترون بالتقية ويهربون من كل شاهق الى شاهق
ولو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى اقول قد بينا فيما
ان النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الايات
كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناء فى ذلك على ما مر من ان لفظ الفعل المذكور فى بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذى اخترعه
من الحيلة لمقارنته ونحوها ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنف
مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح فى استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا فى معناها الحقيقى واما ما
ذكره الناصب فى تقرير عذر علمائه فخلطه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى فى ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم ان لا خالق
فى الوجود سواك وانت خلقت كل شىء مع انكم اثبتم صفات ثمانية زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لى وانكم تنسبون الى الظلم
والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى الذى لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا

عدم دليل المعتزلة فى هذه الايات لان فيها انكار المقصود لا اعتقاد

عند تنزيل من حكيم حميد

عند

فقال صلعم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا ان فى امته صلعم السواد الاعظم صح

الاشعرى وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ فى اللغة بالمعنى الذى اخترعوه صح

فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين طائفة اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة وانما الفرق كيف شاء وان
اراد بها ان عاقبنا فالجور والثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف واستحسان العقل فصادق لكن لا يفيده وان اراد به ادراك
الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجه ضراعتهم وانما ما ذكره في هذا العلوم فهو هذر غير مسموع اذ يقول
الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم لا تبعتم
وما علمتم ان نحو الشيعة والمعتزلة وتفسيقهم مما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله ثم وجوهكم ولم ما انذكرتم ان اهل الحق كانوا
في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي صلى الله عليه وآله وامته من الثقلين كتاب
الله تعالى وعترته ووصفه في الحديث المشهور بان احدهما اعظم من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرة اعين المومنين ونور
ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة
حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه
الا واحد بعد واحد وقال الشاعر شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المصنف رفع الله درجته و
منها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا
يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويغلظ ويزجره عن تركه ويحثه عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن
فعل ما يكرهه ويعنف على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة
الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب لولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا
لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الطلب من الغير الفعل ونهيه عن الفعل الحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا
ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلبه
ونتلطف ونزجر ونعد ونتوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع
راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى
العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى واقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس
فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكارا للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر
النقل قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر
عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان تعالى لم
اثيب بفعل الايمان والصلوة ولا تلت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار
عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب آخر ثم امره غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه
الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم
البطلان ببديهة العقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على
كون العبد موجدا للفعل بل يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا ذا الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا
يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل وينفون كون قدرته موثرة في الفعل
مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى واقول قد علمت
ويستعلم ان لا حاصل للكسب الذي ادعاه بل الاشعري هو باعتبار الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبرية سواء قيلوا ولا يحصل له من كسبه سوى

تعنيف سرزنش كردن
وملامت كردن
صراح

تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة لزوما لا استرابة به
المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع
والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشرعية ويفضي الى القول بخرق الاجماع للامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان
يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه
استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد
الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد عليه باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان
يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح
ان يضل الناس وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما دعب الله تعالى فيها من القبائح فيزول الثقة
بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه
بذلك الى عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة
للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه من الضلال لا و
الكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين	عنه
للثواب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم منها	للثواب
انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجدا افعاله وذكر
في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم لكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضحكات اما
اولا فلانه حصر اثبات العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات
الافلاك وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا
لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على
كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل
بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله واين يفهم هذا من الملازمة ثم ادعى الافضا
الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بها الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان
كونه خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله
جوابه هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرهما
انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية
وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب
عوض الاسلام وانما عليه الاشاعرة من اعتقاد للحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب بنحو ان جميع ذلك
لا يقع عادة كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه شيء انتهى
واقول يا سبحان الله ظهر للناصب من الضحك على المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وستر عنه
الآن ستر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المصنف حصر اثبات العالم في افعال الانسان
فلطالما تعجب من اين فهم هذا الحصر في قول المصنف فعلنا الناشئ من استعمال القياس الغائب على الشاهد قرينة ظاهرة على ارادة التمثيل

لنا لنا الا شاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون الخلق افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا
يقتضي الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه للتخصيص
بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد
وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب من الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا يظهر
فساد قوله لو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة الى اخره
وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث
على احتياجهم الى ذاته بل هذا لغو من الكلام ولا استدلال الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان
اصلا كما فرضه الناصب لها لك نحن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية
وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا
على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة اه ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لذلك بعيد هذا بقوله وايضا اذا
جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد ان النشر وقع
على غير ترتيب اللف فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل شعر على نحت القوافي من معادنها وما علي اذا لم يفهم البقر واما
ما ذكره ثالثا من ان استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله واين يفهم هذه
الملازمة الخ فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من ترقى ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة محل
النزاع ان المراد بهوان العبد موجدا لفعله دون الله تعالى ولتصريح المصنف به ايضا في عنوان الدعوى في اثناء بيان كثير
من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا بعض الملازمة اختصارا اعتمادا على السياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب
الشرعية المذكورة التي الزمها المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا الثبات
الجحود على ما لا يليق الا بالحمار واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المصنف وبحث فيه على العلم العادي وعلى انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح والجماد
بالنسبة اليه فقد تقدم فيها مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة قال المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز
ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان
يكون خلقها لا لغير حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى حاشاه ظالما لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله
اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبح بالنسبة
اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناش من عدم
هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان
يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل عين القبيح في افعال الانسان ويدعي
ان لا قبح والشر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات
المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك
مخالف الضرورة والحس فاذن يلزمه ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى واقول قد عرفت مرارا ان قبح ما
قالوا ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من تنوير الظلم عين ما
نقلناه سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره
عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سود الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي

نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان
اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا لها فاذا قلنا السواد في
يندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل
الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا ويتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة
بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين
جلي بحسب الصدور ومصدره فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره
وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلناه فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها
الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا و
ما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية مستقبحة واورد بها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد
والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل من هذه الامور
وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشا لعدم الفرق بين الخالق
والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخالق فلا يلزم كونه
شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة
الشاتم له والساب له واراد دخوله في النار فخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغايات التي هي دخول الشاتم النار فاين السفه فهذا انتهى و
اقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله
وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية وقد علم بما ذكرناه قبيل ذلك ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفسطة وحماقة استحقها بتجويزه
مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا
ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف
بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد من نفي
جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا
فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو مخالف العادة والتجويز العقلي
لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفت مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واتى بمخالفة الضرورة في هذا
البحث انتهى واقول نختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع
وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن اثار النقص والاختلال يحكم
بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيدنا
عدم وقوع هذا تهمة على العلم العادي وعلى وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك

المخالفة قطعية يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية ونحا قررناه ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة
الضروريات ضرورية فاستفهام المناسب عن ذلك دليل على قلة تحصيله او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة
اصحابه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق
الكفر في العبد ثم يعذب عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئ الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه
يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة ولا نجترئ على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى
يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام
عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس
بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث
دلائل الوحدانية في الافاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف
النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل ومن اين لزم هذا انتهى واقول قد مر مرارا ويجيء ايضا ان الكسب لا محصل
له وان خلق الكفر قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما
قال به اهل العدل كان اولى بان يحصل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى
كاذبة لا يجترئ احد عن مثلها اذا فقد الحياء ونهى النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم
فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف ان كان على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق
ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الى اخره ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية العبد فيه بناء على
بطلان الكسب الذي اخترعوه هربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان
في الغواية قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله
لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب
الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز
فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه
ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب فهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى
اثابته فالله تعالى متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل
الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على
الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا انتهى اقول في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق ~~فلا يلزم المحذور انتهى~~ ما ذكره
الثواب والعقاب بالكسب لكان الكسب لمعاني الذي اراده وامنه فساد واثر اصلا وراعن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزم ههنا مدفوع بما ذكر مرارا
الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب
في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة كمن جعل الغير سما في حلوا
وطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقران قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا

فتارة بالكسر عن زمان وهو حرمان اليتيم صح يحيى بما قدر كما ذا ايضا فتارة

نعمة لله كفرا واحسن كما احسن الله اليك ولنعم قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة
كافرا كان او مسلما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر عسى
والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق
من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار
البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر بمجبه واختياره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله
لكونه باشر الكفر وكسبه عاقبه ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه
ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات
ترهات ومزخرفات انتهى اقول قد مر ان الكسب غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف
من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخال النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه
للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة اه نعم تصريح المصنف بالالتزام كيف يصح
ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر كفره فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله
المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظرين عما في كلامه السابق من الفساد وايقاعه
في اذهانهم ان ما يتراءى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه هذا
مبني على الكسب المهدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان
الواجب الخ فدليل على سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجود العلم بشيء وبداهته ناشية من الدين
ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه
تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان
الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المصنف لم يدع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر
حتى يلزم ان لا يعذبه بل انما ادعى كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا يستلزم
شمول جميع انعام الشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على
الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة
الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل
فيه ما يجبره الى فعل ما يورثه عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلال له فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت لنعم
الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتدة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه الناصب الراسخ في العذاب الواصب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل
الظلم سمي ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد
عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة
والاعتماد وعلى التقديرين فان الخالق لشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما
قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى
اقول قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة

ولا قرآن ولا سنة وثانيًا ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة
التي استدل المصنف عليها بقوله وبهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو
فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه عليه ما قدمناه ونزيد عليه ههنا ان تفسير لكون الخالق للشيء موصوفا
بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب هو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق
يحصر عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع المصر مكابر لا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان
باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب هو وقوع الفعل منه ولكان
من العبد اذ لو كان من الله ثم كان الجميع من عنده ولانا نقدر والداعي ان اثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود لون الانسان
وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز
وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى وحده يخلق تلك الافعال من دون قدرتهم
ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان والعاية مع
تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقعد
العدو وان يعجز الشاد والصحيح من تحريك الانملة وهذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين
المزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى الافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرنا
وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز
العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم
ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون
والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب
مساس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء
فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى اقول
يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب
من جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب
عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا
تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في
الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر
وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه كما ان خلقه تعالى السم قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه
جهل ولا احتياج انتهى واقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما
قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر
من الواجب او الممكن كما مر اولا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او
من الله تعالى لا غير او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه
الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع الظلم والثالث

موجدة

يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وايّاه وكيف يبرّئ نفسه من المؤاخذة مع قدرته
وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل تماما بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل واذا جاز استناد اثر اليه جاز استناد الجميع اليه فاى ضرورة
تحوج الى التزام هذه المحالات فيما تزعم طوائفهم ضرورة في ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص التي نزّه الله تعالى نفسه عنها
وتبرأ منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان تخطّأ الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تأثير
لقدرة العبد في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف في الملك
كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فاى ضرورة الى ذلك سوى
ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول انا اخبرنا بالذي دعانا الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي
لزم المخالفين من يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا في خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى واقول قد مرّ ان ليس في القول بالكسب
الاكسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا خطأ ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه
محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هو حاصل معنى الكسب على راى الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم
باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مرّ
ان الشرك هو اثبات العبد للرب في الخالقية لما يلزم اهل العدل الذين يقولون بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه
تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية او الاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص ليما
يخلقه له من بعض الاعراض التي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق
بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات
الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتأمل
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب
فانه مملوّ من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه
وقوله واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا التخصيص ثمرة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا
وجود لهؤلاء ثم كيف يأمر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق
له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان
الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان تلك الايات معارضة
بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدرته وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق
كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك
الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تمدد

الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم بان
الله تعالى احسن من اصنامكم الذين تجعلون خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع
العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم
يناسب حالهم ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون
واقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك
الآيات الدالة على ان جميع الافعال الله تعالى بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك
الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من
الآيات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تمت الدلائل العقلية
الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات لمطابقتها العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن
ظواهرها المخالفة اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهرها
مع ان كلا من التاويلين اللذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واضعف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله
ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى الخ فقبيل هذا خروج عن الانصاف لان انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية
القائلين بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من
تسمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب من القول
بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في نسخ
شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكر
ما قالوا ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي عليه السلام الاول لو كان العبد فاعلا لشيء ما
بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب
لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حالة الايجاد او لا والثاني
يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة اليهما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر
الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح
مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد
الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير
المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب كان
غير مقدور ويقتضيه ممتنع غير مقدور وايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى
قد علم وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لو لم يقع
لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع
غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل
المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي
على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير
ثم ان هذا الذي ذكره من لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول

وهو
الذي يرجح اصل
الفعل على الترك فنفيه
ان المفروض كفاية المرجح الاول
لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم
فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح آخر
بعد الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود
في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود
في بعض آخر منها واين هذا
من ذلك تامل
نور الله
قدس سره

ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من
افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار ولا قدرة
على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة
علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجاب
شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى واقول الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال
ولم نره فيما وصل الينا من كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من ان
محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا بما صدق نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا
وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته نقضا للدليلين ما اثبات
ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما زعمه
من ان ما الزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فهو فرع ما سبق ويجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى
علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم
اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك
وان كان تلك الوجوه بعد التحقيق باطلة لعدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة
اما النقض فلان الاول من وجوه الاول وهو انه حق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم
الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه
فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب
المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب ان اراد به الاضطرار المقابل للاختيار وهو مرادنا بنفي الاختيار سواء كان ممكنا في
نفس الامر اولا وكل ما لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشاء عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم
حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه اللازم من
الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح
وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الداعي
والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار و
التمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له و
ان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد
وهو المراد وهو من المعروف ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد
قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الترك والفعل كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع
ان يكون آه فهو اعتراض مذكور في شرح المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل
بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق آخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات
امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل ان قد صدر
عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح لتقدم

مقدمة الدليل علم انه مكلف
الا ان الناصب لما عجز عن اثبات ما يحتاج
الصلوة المستلزم للسلوك لابد له التكليف
ما اورده من استلزام العلم الاول الذي هو من التكليف
المكلف بايقاع امور غير ممكنة كما ذكره
لا وجوب الا بالمكلفات والاحوال
الى غير ذلك منه

بل
قد صرح
ابن الحاجب في مختصره
بان الاعتراضات راجعة
الى منع او معارضة وقال الشارح
العضد اعلم ان المقدمة قد يمنع تفصيلا
وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه ان
يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية
في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها و
انه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان
المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل
لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمة
دليله ومعارضة دليله فظهر
ان الاعتراض بالمنع و
المعارضة
ما
يعم ذلك كله انتهى منه
رحمه الله

قال
المحقق الطوسي
قدس سره في بعض
رسائله سوال السائل ان
بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول
الممكن بعد ان يوجد يمكن ان
يكون معدوما حال
وجوده انتهى
فافهم
منه رحمه الله

الناصب لله في الحاشية ... منه

للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا
لا يلزم التسلسل المحال قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل بوجود المؤثر او العدم بعدمه ولا ينتهي الرجحان الى
الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قولهم ذلك الرجحان لا يمنع النقيض فلنفرض
وقوعه في وقت فترجح الفعل في وقت وجوده ان افتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير
المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح هو
عند عدم الفعل لم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون بحكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض
لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى
الوجوب لئلا يتسلسل فيتم الدليل بلا مرد ونقض انتهى واقول قد صرح المصنف بان الاول من وجوه النقض هو الحق اشارة
الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تجويزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف مبني على ما ذهب
اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها
طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام
من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا
المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره اشار في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية لنا
وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء
فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع وقت تحقق العدم
فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجح الوجود في بعض وقت المرجح الاول على
الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك تامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث انه يوجد القادر مع التساوي فان
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وحكايات
كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما
ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا
يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك
وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم و
ان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء
القوم الذين لا يبالون في تضاد اقوالهم وتعاندها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا
يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اعني تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي
هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين هم ادنى
تميز الا يرى انه لو كفتي الميزان اذا تساويا بالذات ثم قال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي
مميز وعلم بطلانه ببديهته فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز
في طبايع البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجايع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف
الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما

والحاصل انه لما فرض ان المرجح لما كان مشتركا بين وقت الفعل والترك فلا يكون وحده مرجحا للفعل والا امتنع ان يجتمع مع الترك اذ الراجح يكون في كلا الوقتين مرجحا والمرجح يمتنع تخلفه مع العلة المرجحة بجانب النقيض كما لا يخفى على احد منه رحمه الله

والاشارة الى هذا يفهم من نسبة القول بتلك المقدمة الى بعض المتكلمين وحيث كان منه رفع الله درجته في مقام المنع اكتفى بالاسناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه رحمه

دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله ثم لو سلم
ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين الخ فنقول في جوابه عدم صلاحية
القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل يجب
الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين ف
يبلغ الفعل حد الوجوب بوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف
يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكونه لا يفرق بين ما
هو مؤيد للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم
القدرة على الفعل فهذا شيء يخترعه من نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب لو ان القدرة لا يصلح
للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين
الى هذا السارق الجاهل الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله النقض
الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى اقول نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن ذكر
كلام المصنف مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يختص بها ومثلوا
بما ذكره المصنف من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في بحث
الحسن والقبح من حاشيته الى شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك فيها ومن العجب ان الناصب شتم القائل بذلك ولم يعلم ان
ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه ويؤيد ذلك نسبة الحديث الذي وضعه المحدثون
من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة
اخرى فترجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك
الميزان عيب لانه كان رافضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول
في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول ان تجويزهم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء
المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح
فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل كما وجد استدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح
بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات
المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها المقصود وهو نفي الاختيار بل اراد ان مادة
المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح بناء على
ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا
فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل
من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله
لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو مناف في التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون
على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه دليل صحيح
بجميع مقدماته فعلم ان الناصب بجهله بقواعد المنطق بل خروجه عن ذوي النطق ومدارك المعقولات لم يفرق بين فساد ما

فيكون هذا البحث من المصنف في الزام الاشاعرة منه رحمه الله

[illegible]

القياس وفساد صورته ولم يعينهم ان لزوم النتيجة المذكورة نما هو لتسليم الناصب المقدمة التى ذكرها فى قياسه الفاسد وان القياس
لما كان فاسد المقدمات فاعلمت يلزم منها قول الاخر ولم يعلم ان المصنف لا يسلم بعض المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان
قول المصنف انه خالف مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المصنف
هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق للترديد امرا واقعيا او مطابقا لمذهب
المستدل بل يكفى فيه الفرض لان الغرض من الترديد تحصيل احتمالات الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول انى اردت معنى
لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شئ مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من نفى الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء
المؤمنين الى هذا الفضول المهان الزبال فى اصفهان انه لما اعتاد اصلاح فساد زرع شعيره بحمل الزبل من المزابل واستعماله فى
اصول السنابل حاول اصلاح ما زرعه شيخه فى خبيث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فمه والبوقة صميمه وقد قيل شعر
ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذى انتن منه النتن والجهل وبالجملة اى ربط لسرقة الحطب باهله واى نسبة
للحطب بالفرات الخالى عن الاجام المضلة والمظلة وانما يناسب ذلك بحمالة الحطب التى هى من امهات بعض خلفاء الناصب و
بخليفته حمال الحطب من سوق المدينة لاضرام النار فى باب بيت صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لجاتنا اكرم سفينة
والحمد لله الذى فضح الناصب ونزع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث طرده من ايران والقاه فى النيران
اعنى مظاهر القهر من بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شره الذى اورثه لاهل النهر اعنى نسخ كتابه الذى يشهد على امه بالعهر
بما لا يخفى وقصه على علماء الدهر قال المصنف رفع الله درجته وفى الثانى من وجهين الاول ان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا يؤثر فيه
فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثانى ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الامكان الذاتى ويحصل الوجوب
باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين
واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد فى العلم من المطابقة
فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل فى هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشئ وفرض ما يطابقه
بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت انه مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب
لا يؤثر فى الامكان الذاتى كذا هو الوجوب لا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول قد ذكر ان هذه الحجة اوردها الامام الرازى على سبيل النقض الاجمالى فى مبحث التكليف والبعثة وهذا
صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبيد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف والحجة لابتنائها على القدرة والاختيار ويلا مستقلا
كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا ان التزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال الشارح المواقف
واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس
مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا
سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان زيد فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف
ويظهر ان الرجل السارق الحلس رق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجوابه الاول من الوجهين
انا لا ندعى تاثير العلم فى الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعى انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع

منه انما النقص على كلام ... ان الله ... منه

اجمه بيشه اجام جامه صح

منه ... صح

يعلم علمنا بطلوع الشمس غدا لا يؤثر فى وجوب الطلوع فكذا علمه تعالى لما كان قطعا كذلك علم الله تعالى بافعالنا ولو صح الدليل المذكور يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا لافعاله لانه عالم فى الازل بافعاله وجودا او عدما فالافعال اما واجبة او ممتنعة فلو استلزم عدم المقدورية عدم الفعل لاستلزم ذلك عدم حدوث شئ من الموجودات
دم

هذا المهندس وانما تعلم بوجوب الثاني من الوجهين انا نقول ان الفعل الذي يتعلق به علم الموجب الازلي ممكن بالذات واجب بالغير
والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصيره الفعل اضطراريا وهو حاصل لوكان بالوجوب بالذات سواء بالغير واما
جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم تابع للمعلوم
وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم
المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة للبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شي من اجزاء البيت لما قدره المهندس
في علمه لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من
ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء
من الكائنات على خلاف ما قدره علم الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى واقول لا حجة فيما نقله
الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مرارا ولو صح فلا ينافي ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل المنقض ايراد غيره من الاشاعرة
اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به حيث
قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علم في الازل لصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة
له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني بالتابعية هنا
التاخر حتى يلزم الدور بل الاصالة هو في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا ليصير اقل قبولا لورود اقسام البحث عليه فافهم
وبما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب من المصير في هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة
آه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فمن
اين يحصل في المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق
نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار في ما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب لاحق فيكون
الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل
بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة او المحيلة للطرف الاخر
كما في الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل او الترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختيارة
بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مدار تعيشه في كل يوم ان
ياخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يرد قوله بهذا الوصف ذات يوم بحمل
شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا
يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الغرض انه كان يفعل ذلك بطيبة قلبه دائما ولم يقع اجبار السلطان له فلا
في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر
لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا
في ذلك الفعل المحرم فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد
اطال الناصب فيه بالاطائل بحيث لئلا يظهر انتحاله اياه لكل احد بل افسده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون
المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة
ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بحيثيات البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي لا انا لا نسلم ان علمه

بافعال العباد كذلك وانما يلزم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى
بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع اخر تركناه على ذوي
الافهام لضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى
فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا
مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي
من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فاذا انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا
تسلسل او وقع التساوي من غير مرجح فكما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها
فيقال لو كان تعالى موجبا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما تم
تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي نفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض اقول
هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصب فخر الدين الرازي وقد رده سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره
الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا
والفرق الذي ذكره يتوهم في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال في بحث
الحسن والقبح منا ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه
ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فمنه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص
فمنه يوجد ولا حاجة له الى تعلق اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث فالقديم يترتب عليه
مدفوع كما صرح به فيما تقدم انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث
في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى
حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
المصنف نقض سماه معارضة لجهله باداب البحث ففيه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح
اخر من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره استاد المصنف رحمه الله في شرح الاشارات فظهر انه
جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات وقاصر عن فهم ما فيه من الاشارات والبشارات قال المصنف رفع الله
درجته ونقول في الثاني ان ما علم الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر عن قدرته وادخاله في الكون
لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان في حق الله تعالى
وهو ان صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة
انما هو هذه المسألة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم
بهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يعترض

وعبارة الشرح ونقول قد يكون ارادة الباري تعالى قديمة فاما ان يصح معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل اولا فان كان الاول فلا بد لاحد الطرفين من مرجح والكلام في ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني لزم الجبر ولا مخلص عنه منه

وقد تقرر بان كون ارادة الباري تعالى قديمة لا يدفع لزوم المسألة ذكره في جانب ارادة العبد لانا نقول ان المرجح القديم ان كان كافيا في الفعل من غير احتياج الى امر حادث لزم قدم الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكف بل كان محتاجا الى امر حادث كتعلق الارادة في قوله هذا التعلق يحتاج الى حادث اخر ويتسلسل الى غير النهاية او ينتهي سلسلة الاسباب الحادثة الى امر قديم فيلزم قدم تلك التعلقات فتامل منه

قد ذكر هذا ايضا المولى الفاضل ميرزا جان الشيرازي في بحث الحسن والقبح في حاشيته على الشرح العضدي ولعل الوجه فيه ما قدمنا من ان بعض المعاصرين سبقه في النقض فتذكر منه رحمه الله

ا صل الدليل بارتكاب العدد للعصر ه صح

بره يا خذ فى الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل البارى محتاج الى مرجح
قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا فى
الفعل ولو قال قايل اذ وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان
اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار ويتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا
فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه واما
عما يرد على الدليل الثانى فهو ان علم الله تعالى فى ذاته مقارن بصفة الارادة والقدرة فاذا علم الشئ وتعلق به علمه تعلق
به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل ما يقتضيه فمقتضى
العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد
صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يضادها ومقتضى العلم القديم
يسلب عنها القدرة وهذا جايز فى الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثمة ايجاب تامل فان هذا الجواب دقيق
وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر فهو من باب طاماته وترهاته وهذه مسايل علمية يباحث الناس فيه فهو من
ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جميع ذلك التفسيق انتهى واقول من البين ان المص قدس
سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره
فان ما فى المواقف وساير تصانيف القاضى العضد من التحقيقات والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب عنه و
ليس سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن العقل ولستمع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك من خواص افاداته والتحجر فى ذلك
غير مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفى فيه ان يكون من افادات اصحابه واما
ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه فى الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول
انما ذكره فى المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا
مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه باختياره غير مسلم وبان الاختيار فى الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا
التعلق ارادى مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل
فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثانى فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم
يسلب القدرة عن ذى القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا لما علم الله
تعالى فى الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعمه الناصب العزيق من باب
التدقيق حقيق باسم التزريق ودليل على كونه من الجهل فى بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته فلعله
اراد بان اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان
مراد المص ان هؤلاء من اصحاب الناصب اذا اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضحنا لهم ما يلزم منهما يلزمهم الكفر اذا اللزوم حينئذ
ملا الالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر انه يخلص من الكفر
من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط فى العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر
اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل
من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واى عذر

لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد وما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم ينطق بصريح الكفر على
ما ترى في تلك الاقاويل التي لهم فقد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر
المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدهم فان انصفوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا
وان رجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف ووفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عثرت على ما فصلناه في رفع عثرات هذه المسروقة المخترعة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة
ومثله في المعتزلة في لحس فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كالحمص فجرى في الطريق
فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها
الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم الى اقبح انواع الكفر يحسبه انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي
واقول قد اطلعت على ما ذكرناه في دفع هذه المدخولة المموهة التي زينها له الشيطان وانها هذيان ما انزل الله به من
سلطان وانه في اكثرها قد عدل لعجزه عن اتمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى اختيار ووضع لدعاوي الاخرى
الفاجرة القاصرة عن رتبة تلك الاصول الخاسرة وتقوية للمقصود على وجه حيل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختياره
تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المموهة لا بكلب خلي عن عظم في فيه حرصا على ما رآه خيالا في الماء فضيع الموجود ولم
ينل المفقود واما تمثيله بالزبال فكما ذكرنا سابقا انسب بحال اهل اصفهان وحملهم دائما للزبل الى الارض الخبيثة لهم
واما الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة
والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه
ذلك التجأ الى ارتكاب قول لم يتوهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا
لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال
الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب فما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعوا اليه اضطرب
هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختياره
العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون
للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة
او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو
رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد
حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في
الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ره ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسف
فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة
وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة تصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى
الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان الموجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد

بتقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن وان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
فهو يوجد لا محالة تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بهما الفعل لكونهما اتم من الارادة
والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه فلما اوجد الله تعالى
الفعل وكان قبل الايجاب هيئات صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية في احداثه فبقي
للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا لتهيئه للارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل حسب
تهيئه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الله في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل
العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم
ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف فهو محل الصفة كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار
كون الفعل صفة له انه تسبب معنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب
بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور و
العدوان ان حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني
فراجع جهدك لتنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره
فغطم ضربه القاه الشبهة في مهواة غايلة واختار العول في مهمه هايلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعري النور جلي طلع
الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الملي الجاهل كيف فتري في معنى الكسب خلط المذاهب والاقوال كالحمار الراتع في
جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى مجازيه انتهى اقول قد مر بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف
الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ايضا ما يفيد ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة ستر هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا
يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الناصب المتعصب وانه لا ياتي للاشاعرة بذلك رعاية احكام التكليف والترغيب والتخويف و
اما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة
الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا
اختيار منا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة
موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده
على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم
منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار
وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ ففيه قول بالرجم بالغيب والرمي في الظلام ومخالف للبديهة عقلاء الانام وايضا يدل
ذلك على ان ارادة الله تعالى لاختياره لفعل من الافعال يجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان
ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله تقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى
لهم في هذا المقام وهي انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان يحصل
مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف
مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من
المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح في مغلوبيته ولا نقصه

المهمه والمهمهة المفازة البعيدة ... الهواء الجو كالمهواة

قطف بالكسر خوشه انگور قطوف جماعة قوله تعالى قطوفها دانية صراح

كيف وهم لما اوردوا على قولنا في احق المشايخ وهو ان اصل فعل العبد بمجموع القدرتين اجابوا بان تشريك قدرة العبد يجوز ان يكون باختياره تعالى لحكمة له تعالى في ذلك كذا ذكره الفاضل السيالكوتي في حاشيته على شرح العقايد النسفية منه

اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره
تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره
من ان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بانك تحمل الكسب الواقع في القران
على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القران بشيء من المعاني التي ذكرها الا ان ذلك اختراع منهم من عند
انفسهم فرارا على الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان هرب الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل على
جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم ادعى الاشاعرة لتسليته الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعقول الذي
ذكره الاشاعرة دون الفعل بالمعنى الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهما منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد
وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا كان ذلك الايجاد بلا الة كما هو فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد
يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى
منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب
الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب ونحوه لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه
قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب الخ قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا هيهنا
امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب وثانيهما صرف الحطب نحو الاحراق بضمه لنار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان
نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دون الله سبحانه واما قوله وانه يحسن
ذلك حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفطرة
الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر
لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب بالمعنى الذي لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما
مر ويجيء اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال شيء في الوجود بطل ما قالوا وان قدرة العبد لا
تؤثر وانه لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في
اصوله وشارح الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر
بشاء حصولها ووجودها الى الات العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة
الاختيار وانتفاء بصورة الفعل شعر نجبر بمعنى واختيار بصورة فلا ترك المعنى لاجل الصور ومن اهدر الصورة
فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى ولا انصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحمول على تقدير
تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب لانه تفضل في المال كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم
يكن فاعلا وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا او ظلما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة وما خوذا بالجنبة فتامل ولما وصية الناس
للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه قد بذل جهده في ايراد المخفا لترويج
هذا المطلب المستحق بان يفرغ عنه كسب غيره ولا يبلغ اليه احد في سيره واما ما ذكره من البيت فمقابل ببيتين تثبت في نظمهما وهما
شعر الاشعري عن الشرع بمعزل عوج مشاعره كضفادع غرل ما كسبه عند الشاعر غير ما دون الشعور بذلكم متغزل
فانظروا امثال الاخوان لهذا الناصب الشقي كيف يبذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافقه سواء مع ما علم ان
ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة عن جده ابي موسى وكان عن العقل والشعور بعيدا فلم يكن له عن الحماقة خلاص الى ان عبث

وهو شهاب الدين الدولة آبادي
مؤلف الحاشية المشهورة
على الكافية
ه

قوله
عوج
مشبهة بمعنى كثير
الاعوجاج وانما جمع المشاعر
مع وحدة الرجل نظرا الى تعدد مواد
شعوره واشارة الى ان كل شعور حاصل
له معوج وفي تشبيه اعوجاج ذلك بعوج
طويل معوج لطافة لا تخفى
لان الاشعري حيث
ذووا الاذناب
منه

قوله يمشي في الارض مرحا اختيالا وفخرا قوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا

مرح كفرح اشر وبطر واختال ونشط وتبختر ق

به عمرو بن العاص ان ورده من رد طعن العام والخاص حتى حكى ان رجلا رأى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يمشي في
الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن
العاص وانا اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهايم والمواشي والله كاشف الغواشي قال المصنف رفع الله درجته وهذه
هذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فان جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل
واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التحمل لهذا وسواء نسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم
والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم وايضا دليلهم ات في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان
صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان
الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل
مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار
فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فلا ينفع التخلص بهذا
العذر قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رأيناها في
كتبهم ولكن ما اورده على تلك الاقوال فجوابه اما ما اورد على القول الاول من ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل
لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال واصحابه قايلون بان الارادة ما يخلقه الله في العبد والعبد بها يرجح
الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فان رضا قايلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن تزايد منه
بان من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله دليلهم ات في نفس هذا الاختيار ونقول
ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقة لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا لله فكيف يقال ان الفعل
يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كساير صفات النفسانية وكيفيتها
المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل عادة فيأتي ما ذكر من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر
عن الله تعالى واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل
فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار
والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه الى تحصيل الافعال ثم
يخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك والفرق واضح واما قوله العادة
غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا مسلم على ان المراد بالجواز ليس الامكان الذاتي وان
خالفت العادة ونحن لا نريد تخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى اقول قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره
شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب ان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من
الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون المريد واطلاق الصفة على الارادة
مسامحة من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرف
الزنجاني وهو يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في
متداولات العلوم والتوادم واما ما زعمه الناصب من ان المصنف نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه ذو
ثمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحناه سابقا من ان اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول

بان الاختيار فعل المضطر دليل على ما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد به ان الاختيار الذي يثبت للعبد لا اضطرار العبد لنفسه
اليه واما لو اريد ان فعل المضطر الله تعالى او غيره لعبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشا له هذا التوهم
من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع
كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من الترديد بين الاثنين في الجواب فمبني على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة
الذين حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هنا
هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي فالظاهر ان المراد بيان ما ذكر المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل
عقيبه مما نا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يجامع العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان
ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار لما المانع من خروج الامكان الى الفعل
وكيف يحصل الامان من الوقوع بانه لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال المصنف رفع الله درجته اما الثاني فلان
كون الفعل طاعة ومعصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زايدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر
عن العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاز استناد هذا الفعل فليجز استناد
اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المعاذير الفاسدة الذي لا ينتهض للاعتذار واي فارق بين الفعلين ولم كان
احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم اتى في هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف
الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامور الشرعية وكونه موافقا للامر
الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل انطابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته
ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا كما انتفى عذرهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله
تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعله يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من
الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد
اذا كانت صادرة منه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى
ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى
الله تعالى اجماعا والقران مملوء من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى
مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله
تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذا اثبات ما لا يعقل غير
معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز العاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالة
والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى القول بما لا يفهمه القايل ولا السامع ولا
يدرى هل يدفع عنهم ما الزموه به او لا فان هذا الدفع وصف من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه
كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للعقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة
وهو ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفة
اي بكونها طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات
اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب القاضي

فهو غير مقبول عند عامة الاصحاب بل الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمذهبه في اختيار العبد في التاثير واصل الفعل تاثيره
الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه وانما هي انما اورده على معنى الكسب تجيبا هو ومن
القاضي غير واردة عليه ونحن نبطله حرفا بالحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامور الشرعية
وكونه موافقا للامور الشرعية انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا للامور الشرعية شيء يرجع
الى ذات الفعل وانما المراد من رجوعه الى ذات الفعل انه ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر وان
كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف الذات فنسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول
الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره
من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن الخ فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية
قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه
وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية
صادرة مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا لله كالخلق امتنع وصفه بالقبح المعصية صادرة من العبد يجوز وصفه بالقبح
فلا يلزم شيء مما ذكر بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا
القول ان صح عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان
التكليف والثواب والعقاب لكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى واقول لا يخفى ان القاضي انما عدل
عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا لما راى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف
الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس لهم للكسب تفسير له محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله
المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة الخ فنقول انه مذكور في
كتب متاخري الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة
لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا التدقيق من الابطال ولم يدع المصنف ان ذلك من خواصه حتى
يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة والامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فانحرافه عن الحق ظاهر
لان غاية ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا له بحال المتعلق كحسن الغلام وهو وصف مجازي ولا يصلح لبناء ثواب
العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة الخ فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر
من تقبيح قولهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مواخذة المحل بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل
ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف الفعل الخ ففيه انه اعادة لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه
رمي في الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الثالث عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل
وقالت الاشاعرة هيهنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزم
من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقض
مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه
فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله
تعالى امره بالايمان بل عندهم انه مامور في الازل عندهم فكيف لا يكون مكلفا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة